Агамбен Дж. - Открытое (Современные гуманитарные исследования) -

Джорджо Агамбен

SHOUT
SHARE
IT

-
- L’APERTO
- ОТКРЫТОЕ
  - СОДЕРЖАНИЕ
  - CONTENTS
  - ТЕРИОМОРФ
  - АКЕФАЛ
  - СНОБ
  - MYSTERIUM DISIUNCTIONIS
  - ФИЗИОЛОГИЯ БЛАЖЕННЫХ
  - COGNITIO EXPERIMENTALIS
  - ТАКСОНОМИИ
  - БЕЗ РАНГА
  - АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МАШИНА
  - UMWELT
  - КЛЕЩ
  - ОБДЕЛЕННОСТЬ МИРОМ
  - ОТКРЫТОЕ
  - ГЛУБИННАЯ СКУКА
  - МИР И ЗЕМЛЯ
  - АНИМАЛИЗАЦИЯ
  - АНТРОПОГЕНЕЗ
  - МЕЖДУ
  - DESCEUVREMENT*
  - ЗА ПРЕДЕЛАМИ БЫТИЯ
  - ЛИТЕРАТУРА
- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12
  - 13
  - 14
  - 15
  - 16

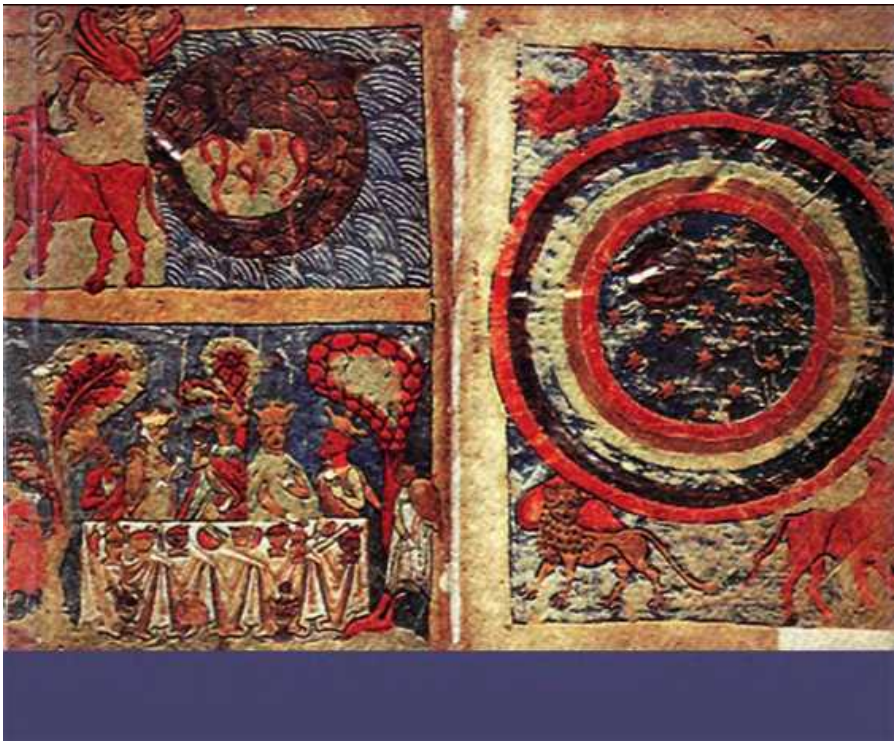
- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25
- 26
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31
- 32
- 33
- 34
- 35
- 36
- 37
- 38
- 39
- 40
- 41
- 42
- 43
- 44

ОТКРЫТОЕ

Человек и животное

ДЖОРДЖО АГАМБЕН

СОВРЕМЕННЫЕ ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ



GIORGIO AGAMBEN

L’APERTO

L’uomo e l’animale
BOLLATI BORINGHIERI
ДЖОРДЖО АГАМБЕН

ОТКРЫТОЕ

Человек и животное
МОСКВА
2012
УДК 93/94 ББК 63/3(0) А94
Серия:
Современные гуманитарные исследования (П)
Редакционный совет серии:
Е.И. Пивовар (председатель), Д.П. Бак, В.Д. Губин, Г.И. Зверева, С.Н. Зенкин, В.В. Иванов, МЛ. Кронгауз, С.Ю. Неклюдов, В.А. Подорога, И.М. Чубаров, И.О. Шайтанов, АЛ. Юрганов
Куратор серии Дмитрий Бак
Художественное оформление серии Валерий Коршунов
Агамбен Джорджо
А94 Открытое / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова / Редактор глав 1-11; 15-19 М. Маяцкий; 12-14, 20 — Дм. Новиков. М.: РГГУ, 2012. 112 с. — (Серия: «Современные гуманитарные исследования», 2)
ISBN 978-5-7281-1329-4
© Агамбен Джорджо, 2012 © Bollati Boringhieri editore, 2002 © Скуратов Б.М., пер. с итал. и нем., 2012 © Коршунов В., художественное оформление, 2012 © Российский государственный гуманитарный университет, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

S'il n'existait point d'animaux, la nature de I'homme serait encore plus incompr&ensible.

Georges-Louis Buffon

Если бы животных не существовало, природа человека была бы еще более непонятной.

Жорж-Луи Бюффон

Indigebant tamen eis ad experimentalem cog-nitionem sumendam de naturis eorum.

Thomas Aquinensis

Однако они нуждались в них для приобретения основанного на опыте знания о собственной природе.

Фома Аквинский

В оформлении обложки использована миниатюра из еврейской библии, ***13*** *век: Видение пророка Иезекиля (Милан, Амвросианская библиотека)*

ТЕРИОМОРФ

В последние три часа дня Господь садится и играет с Левиафаном, ибо написано: «ты сотворил Левиафана, дабы играть с ним».

Талмуд, Авода Зара

В миланской Амвросианской библиотеке хранится еврейская Библия XIII века с ценнейшими миниатюрами. Две последние страницы третьего кодекса целиком проиллюстрированы сценами, вдохновленными мистическими и мессианскими мотивами. На странице 135v показано видение Иезекииля без изображения повозки: в центре располагаются семь небес, луна, солнце и звезды, а в углу, на голубом фоне, пасутся четыре эсхатологических зверя: Петух, Орел, Вол и Лев. Последняя страница (136г) разделена надвое: в верхней половине изображены три животных, соотносящихся с сотворением мира: птица Зиз (в виде крылатого грифа), вол Бегемот и большая рыба Левиафан, свернувшаяся в морских глубинах. Особенно нас интересует сцена последняя во всех смыслах слова, поскольку она находится в конце как кодекса, так и истории человечества. На ней изображена мессианская трапеза праведников в последний день. Праведники с увенчанными главами сидят за роскошно сервированным столом под сенью райских деревьев и наслаждаются игрой двух музыкантов. Представление о том, что праведники, которые всю жизнь придерживались предписаний *Торы*, в дни прихода Мессии будут вкушать мясо Левиафана и Бегемота, не заботясь об их более или менее *кошерном* забое, очень хорошо известно раввинистической традиции. Однако при этом ошеломляет одна до сих пор не упомянутая деталь: миниатюрист представил увенчанные главы праведников не с человеческими, а с несомненно звериными лицами. У трех фигур эсхатологических животных справа можно распознать грозный клюв орла, красную голову вола и львиную главу, а у двух остальных праведники наделены гротескными чертами: один напоминает осла, у другого — профиль пантеры. И у двух музыкантов — головы зверей, в особенности у правого, который лучше виден и играет на своего рода виоле,— морда, напоминающая обезьянью.

Почему же представители человеческого совершенства изображены со звериными головами? Ученые, бравшиеся за разрешение этого вопроса, до сих пор не нашли удовлетворительного ответа. Согласно подробному исследованию

Софии Амайзеновой, которая изучала древнееврейские материалы методами Варбургской школы, изображения праведников со звериными чертами лица могут восходить к гностико-астрологической теме изображения териоморфных деканов. Согласно гностическому учению, тела праведников (или, точнее говоря, «духовных людей») после смерти возносятся в небо, проходя через все небеса, превращаются в звезды и отождествляются с соответствующими небесными силами.

Однако согласно раввинической традиции, эти праведники отнюдь не умерли: совсем наоборот, они являются представителями остатка Израиля, т. е. тех праведников, которые к моменту пришествия Мессии будут еще живы. Так, в «Апокалипсисе Баруха» (29,4) читаем: «И откроется Бегемот из своей земли, и Левиафан восстанет из моря — два великих чудовища, коих я на пятый день сотворил и сохраню до тех времен, когда пойдут они в пищу тем, которые останутся». Впрочем, мотив представления гностических архонтов и астрологических деканов со звериными головами совершенно не устраивает ученых и сам нуждается в объяснении.[1] В манихейских текстах каждый архонт соответствует определенной части царства животных (двуногие, четвероногие, птицы, рыбы, пресмыкающиеся) и одновременно «пяти свойствам» человеческого тела (кости, нервы, жилы, плоть, кожа), так что изображение архонтов в зверином обличье отсылает непосредственно к смутному сродству между звериным макрокосмом и человеческим микрокосмом C*Puech* 1979. S. 105). С другой стороны, .в Талмуде есть место, где сообщается о Левиафане как пище на трапезе праведников, в соответствии со многими *Хаггадотп,* где указана другая экономия отношений между животным и человеческим элементами. То, что в любом случае природа животных претерпит в мессианском царстве превращение, явствует уже из мессианских пророчеств Исаии (11,6) (которые очень нравились Ивану Карамазову), где можно прочесть, что «волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их».

Между тем, не является невозможным то, что миниатюрист Амвросианской рукописи, наделяя остаток Израиля головами зверей, имел в виду то, что в последний день отношения между животными и людьми примут новую форму и что сам человек примирится со своей животной природой.

2

АКЕФАЛ

На Жоржа Батая гностические изображения архонтов с головами животных, которые он видел в *Кабинете медалей* Национальной библиотеки, произвели такое впечатление, что он посвятил им статью в своем журнале *Documents.* В гностической мифологии архонты — как демонические существа—создают материальный мир и господствуют в нем; в материальном мире светлые элементы духа перемешаны с темными элементами тела и захвачены ими. Упомянутые картины воспроизводились как документы, свидетельствующие о тенденции гнозиса к «низкому материализму», вплоть до смешения человеческих и животных форм, и, согласно примечаниям Батая, изображают: «трех архонтов с утиными головами», «панморфного Яона», «Бога с человеческими ногами, змеиным телом и головой петуха» и, наконец, «безголового бога с двумя лежащими друг на друге звериными головами». На смакетированном Андре Массоном титульном листе журнала «Акефал» шесть лет спустя была изображена нагая человеческая фигура без головы, как знак заключенного Батаем и небольшой группой его друзей «священного заговора». Хотя «бегство» человека от его головы не обязательно имело в виду отсылку к его животности («Человек убежал от своей головы, как приговоренный — из плена», написано в программном тексте *[Bataille* 1936. P. 445]), иллюстрации в третьем и четвертом номерах этого

журнала, на которых нагой человек из первого номера на сей раз несет величественную бычью голову, свидетельствуют об апории, проникающей собой весь жизненный проект Батая.

К центральным темам своих лекций о Гегеле Кожев, к чьим слушателям в *Ecole des hautes etudes* принадлежал и Батай, фактически относятся проблема конца истории и проблема формы, какую примут человек и природа в постисторическом мире, когда достигнет завершения трудоемкий процесс труда и отрицания, посредством которого животное вида *Homo sapiens* стало человеком. Использовав характерный для себя жест, Кожев посвятил этой центральной для себя проблеме только одну сноеку к своему курсу лекций за 1938/1939 гг.:

«Исчезновение Человека в конце Истории не будет космической катастрофой: природный Мир останется таким, каким был от века. И это тем более не биологическая катастрофа: Человек продолжает жить, но как животное —в согласии с Природой, или наличным Бытием. Кто исчезает, так это

собственно Человек, т. е. отрицающее наличное Действование и Ошибка, или вообще Субъект, *противостоящий* Объекту. Действительно, окончание человеческого Времени, или Истории, т. е. окончательное упразднение собственно Человека, или свободного исторического Индивида, означает просто прекращение Действования в точном смысле слова. Что практически означает: исчезновение войн и кровавых революций. А также исчезновение *Философии*, ибо если Человек больше по существу не меняется, то и нет причины менять основания (истинные), на которых строится его познание Мира и себя самого. Но все остальное может сохраняться неопределенно долго: искусство, любовь, игра и т. д., и т. д.; короче, все то, что делает Человека *счастливым.»* (Kojeve* 1947. P. 434-435)

Различие между Батаем и Кожевым касается как раз этого «остального», которое переживет смерть человека в конце истории, когда он вновь станет животным. Ученик — который, правда, был на пять лет старше учителя — ни за что не мог допустить, чтобы «искусство, любовь, игра», как и смех, экстаз и роскошь (которые, облекшись аурой чрезмерности, сдвинулись в центр интересов «Акефала», а двумя годами позже — и Коллежа социологии), отбросили свои сверхчеловеческие, негативные и отрицательные черты, чтобы просто свестись к животному «праксису». Небольшая группа прошедших инициацию сорокалетних мыслителей, которые не боялись показаться смешными, практиковали «радость перед лицом смерти», в перелесках парижских предместий — и которые впоследствии, в годы европейского кризиса, играли в «учеников чародея», проповедуя возвращение европейских народов в «старый дом мифа», хотя и не видели в безглавом существе, некоторое время фигурировавшем в их основных переживаниях, ни человеческое, ни божественное существо,—но оно ни в коем случае не могло быть и животным.

Разумеется, при этом пересмотрена была и интерпретация Гегеля; в этой области авторитет Кожева был особенно угрожающим. Если история есть не что иное, как кропотливая, диалектическая работа отрицания, а человек — одновременно и субъект, и ставка в игре этой отрицающей деятельности, то завершение истории с необходимостью подразумевало конец человека и превращение лика ученого в морду животного, которое в конце времен с удовлетворением созерцает этот конец, как это изображено на миниатюре из Амвросианской библиотеки.

Поэтому Батай в письме к Кожеву от 6 декабря 1937 г. мог указать лишь на представление о некоей «не производящей негативности», которая — неизвестно как — переживет конец

истории, и которую он может засвидетельствовать лишь собственной жизнью, той «открытой раной, которая и есть моя жизнь»:

«Я допускаю (как правдоподобное предположение), что отныне история завершена (вплоть до развязки). Однако я отношусь к этому иначе [...] Если действие («делание») есть — как говорит Гегель—негативность, то тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому «больше нечего делать», или сохраняется в состоянии «безработной негативности» [...] (я не смог бы определить себя точнее). Думаю, что Гегель предвидел такую возможность: ведь не расположил же он ее на *выходе* описанных им процессов. Воображаю, что моя жизнь — или, ее провал, или, лучше, зияющая рана моей жизни — сама по себе образует опровержение замкнутой системы Гегеля». (*НоШег*, 1979. P. 111)[2]

Следовательно, конец истории сопровождается «эпилогом», в котором человеческая негативность сохраняется в качестве «остатка», в форме эротизма, смеха, радости перед лицом смерти. В неясном свете этого эпилога суверенный и осознающий себя мудрец видит, как у него перед глазами тянутся не звериные головы, а безглавые фигуры *hommesfarouchement religieux*[3], «любовников» или «учеников чародеев». Как бы там ни было, эпилог здесь может показаться обескураживающим. Когда в 1939 г. неминуемо должна была разразиться война, декларация Коллежа социологии обнаружила собственное бессилие, свидетельствуя о пассивности и об отсутствии реакции перед грозящей войной, как о некоей форме массового «лишения мужественности», что превратило людей в своего рода «наделенных сознанием и смиренных овец перед закланием» (*НоШег*. P. 58-59). Пусть даже и в ином, нежели у Кожева, смысле, отныне люди действительно вновь превратились в зверей.

СНОБ

Ни одно животное не может быть снобом.

Александр Кожев

Когда в 1968 г. ученик-соперник был уже шесть лет как мертв, Кожев во втором издании «Введения в чтение Гегеля» вновь обращается к проблеме возвращения человека в животное. Он в очередной раз девает это в форме сноски-примечания, которое добавляет к сноске к первому изданию (если текст «Введения» в значительной части состоит из заметок, составленных Реймоном Кено, то примечания—единственная часть книги, определенно написанная рукой Кожева). Здесь он констатирует, что первая сноска была неоднозначной: если мы исходим из того, что человек «в собственном смысле слова» должен исчезнуть, то мы не можем отсюда сделать логический вывод, что «все остальное» (искусство, любовь, игра) сохранится до бесконечности долго:

«Если Человек снова становится животным, его искусства, любови, игры и прочее также должны снова стать чисто «естественными». В таком случае пришлось бы допустить, что после конца Истории люди строили бы здания и создавали произведения искусства точно так же, как птицы вьют гнезда, а пауки ткут паутину, они исполняли бы музыку по примеру лягушек и кузнечиков,

играли бы, как играют щенки, и занимались любовью так, как это делают взрослые звери. Но вряд ли можно сказать, что все это «сделало бы Человека счастливым». Надо было бы сказать, что постисторические животные вида Homo sapiens (которые будут жить при изобилии и в полной безопасности) будут довольны своим художественным, эротическим, игровым поведением, поскольку, по определению, они будут им довольны».* *(Kojeve.* P. 436)

Окончательное исчезновение человека в собственном смысле слова должно с необходимостью означать утрату человеческого языка, который будет заменен звучащими или мимическими знаками, сравнимыми с пчелиным языком. В дальнейшем Кожев утверждает, что тем самым исчезнет не только философия, т. е. любовь к мудрости, но даже и возможность мудрости как таковой.

В этом месте в сноске сформулирован ряд тезисов о конце истории и современном состоянии мира, когда исчезла возможность различать между абсолютной серьезностью и столь же абсолютной иронией. Тем самым мы узнаём, что автор в годы

после редакции первого примечания (1946) понял, что «гегельянско-марксистский конец истории»—не будущее событие, а уже состоялся. После битвы под Иеной авангард человечества якобы виртуально подошел к концу исторической эволюции человека. Все, что случилось после этого — в том числе две мировые войны, национал-социализм и советизация России — представляет собой не что иное, как процесс, в котором остальной мир ускоренно догоняет наиболее передовые европейские страны. Кроме того, Кожев благодаря многочисленным поездкам в США и Советскую Россию между 1948 и 1958 гг. (когда он уже служил высокопоставленным чиновником французского правительства) пришел к убеждению, что на пути к постисторическому состоянию «русские и китайцы — всего лишь своего рода бедные американцы, и к тому же стремительно обогащающиеся», тогда как США уже достигли «конечной стадии «марксистского коммунизма»» *(Kojdve.* P. 437). Отсюда заключительный вывод, что

«American way of life есть образ жизни, свойственный постисторическому периоду, и что настоящее Соединенных Штатов это прообраз «вечного настоящего» всего человечества. Так, возвращение Человека к животному представилось мне уже не возможностью в будущем, но действительностью в настоящем.»* *(Kojeve.* P. 437)

Однако поездка в Японию в 1959 г. приводит к дальнейшему смещению перспективы. В Японии Кожев мог собственными глазами наблюдать общество, которое хотя и жило в постисторической ситуации, не переставало быть «человечным»:

«Японская «постисторическая» цивилизация сложилась на путях, прямо противоположных «американскому пути». Несомненно, в Японии ранып ё не было ни Религии, ни Морали, ни Политики в «европейском», или «историческом», смысле этих слов. Но Снобизм в чистом виде создал там такие формы отрицания «природных», или «животных», данностей, которые по эффективности далеко превосходят те, которые были порождены —в Японии или где-либо еще — «историческим» Действованием, т. е. Борьбой (войнами и революциями) и вынужденным Трудом. Конечно, такие недосягаемые вершины снобизма, как театр Но, чайная церемония и искусство составления букетов цветов, были и остаются исключительно достоянием знатных и богатых. Но вопреки сохраняющемуся экономическому и социальному неравенству все без исключения японцы в настоящее время живут в системе совершенно формализованных, т. е. полностью лишенных какого-либо «человеческого», в смысле «исторического», содержания ценностей. Так, в конце концов,

любой японец в принципе способен совершенно «бескорыстно», из чистого снобизма, покончить с собой (при этом самолет или торпеда прекрасно заменят классический самурайский меч), и это самоубийство не будет иметь никакого отношения к риску жизнью в Борьбе, ведущейся ради достижения каких-либо «исторических» ценностей, имеющих определенное социальное или политическое содержание. Это, как кажется, позволяет думать, что недавно начавшееся взаимодействие Японии и западного Мира в конце концов приведет не к реварваризации японцев, а к «японизации» западных людей (включая русских).Поскольку ясно, что ни одно животное не может быть снобом, то весь «японизированный» постисторический период будет сугубо человеческим. И значит, невозможно «окончательное уничтожение собственно Человека», пока будут существовать животные вида Homo sapiens, могущие служить «естественным» субстратом тому, что есть собственно человеческого в людях.»* *(Kojeve...* P. 437)

Шутовской тон, за который Батай упрекал своего учителя всякий раз, когда тот пытался описывать постисторическое состояние, достигает апогея в этой сноске. Здесь не только «American way of life» приравнивается к животной жизни, но и выживание исторического человека в форме японского снобизма уподобляется элегантному (даже если, вероятно, и пародийному) варианту той «не производящей негативности», которую Батай пытался определить безусловно более наивным способом и которая Кожеву, должно быть, представлялась безвкусной.

Попытаемся осмыслить теоретические импликации этой постисторической фигуры человеческого. Прежде всего, сохранение исторической драмы человечества —между историей и ее концом—наводит на мысль о некоей полосе надысторического, напоминающей о мессианском тысячелетнем царстве, каковое согласно и иудейской и христианской традиции будет установлено на земле в промежутке между последним мессианским событием и вечной жизнью (неудивительно найти такое рассуждение у мыслителя, посвятившего свою первую работу философу Соловьеву, чьи труды изобилуют мессианскими и эсхатологическими мотивами). Но здесь решающим является то, что в этой полосе постистории человеческий остаток человека предполагает сохранение животных рода *Homo sapiens*, функционирующих в качестве носителей человеческого. В лекции Кожева о Гегеле человек фактически не представляет собой ни биологически детерминированный род, ни раз и навсегда определенную субстанцию; скорее, это поле диалектических напряжений, которое, будучи пронизанным цезурами, постоянно

— по меньшей мере, виртуально — делится на «антропофорную» животность и на воплощающуюся в ней человечность. Исторически человек существует только в таком напряжении: он может быть человечным лишь постольку, поскольку трансцендирует и преображает несущее его «антройофорное» животное, лишь постольку, поскольку как раз посредством своей отрицающей деятельности он способен преодолеть и — при необходимости—уничтожить собственную животность (в этом смысле Кожев прав, что «человек — это смертельная болезнь животного»)*. (*Kojeve*. P. 554)

Как же обстоят дела с животностью человека в постистории? Какова связь между японским снобом и его животным телом, а также между последним и мельком увиденной Батаем безглавой тварью? В противоположность Батаю, Кожев в отношениях между человеком и животным выделяет аспект отрицания и смерти, и вроде бы не обращает внимания на тот процесс, в результате которого человек (и представляющее его государство) начинает в эпоху модерна скучать по собственной животной жизни, а естественная жизнь служит ставкой в игре, названной Фуко биовластью. Вероятно, тело антропофорного животного (тело раба) представляет собой тот нерастворимый остаток, который идеализм завещал мышлению, и, вероятно, апории философии нашего времени совпадают с апориями этого тела, несводимо напряженного и разделенного между человечностью и животностью.

MYSTERIUM DISIUNCTIONIS

Одно из первых и поучительнейших наблюдений, которые делали те, кто занимался генеалогическими исследованиями понятия «жизнь» в нашей культуре, состоит в том, что жизнь как таковая остается без определения. Однако то, что — таким образом — остается неопределенным, от раза к разу членится и разделяется через ряд цезур и противоположностей, которые наделяются решающей стратегической функцией в, казалось бы, таких отдаленных друг от друга сферах, как философия, теология, политика и — правда, гораздо позже — медицина и биология. Стало быть, представляется, что в нашей культуре жизнь *есть то, что не может быть определено, но как раз поэтому должно непрестанно членяться и разделяться.*

Это стратегическое членение понятия жизни находит свой решающий момент в западной философии истории. В трактате «О душе» Аристотель выделяет среди разнообразных значений, в которых употребляется термин «жить», наиболее обобщенные и лучше всего выделяемые:

«Итак, мы утверждаем [...], что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и'тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение

и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться в противоположных пространственных направлениях [...] Эту способность можно отделить от других, другие же способности смертных существ от нее отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности души. Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам. [...] растительной, или способной к питанию *[threptikon],* мы называем ту часть души, которой обладают также растения» *(De anima* 413a-413b) [*Аристотель*. Собр. соч. в 4-хтомах. Т. 1. М., 1971. С.396-397. Пер. П.С. Попова].

Важно констатировать, что Аристотель никоим образом не определяет, что такое жизнь; он ограничивается тем, что разлагает ее через изоляцию функции способности к питанию, чтобы затем вновь «сконструировать» ее как ряд различных, взаимно соотнесенных способностей или потенций (способность к

питанию, движение, восприятие, мышление). Здесь мы видим в действии тот главный принцип, который вообще образует стратегический диспозитив мышления Аристотеля. Этот принцип состоит в том, чтобы преобразовывать всякий вопрос «Что это?» в вопрос «Посредством чего *[did ti*] некая вещь принадлежит к чему-то другому?» Спрашивать, почему определенное существо считается живым, означает искать фундамент, на основании которого этому существу причитается жизнь. Таким образом, среди различных значений, в каких понимается жизнь, необходимо отделить от других одно-единственное, считая его принципом, благодаря которому определенному существу может приписываться жизнь. Иными словами, то, что отделяется и выделяется (в данном случае, жизнь, основанная на функции питания), есть как раз то, что — в соответствии со своего рода *divide et impera*[4]— позволяет сконструировать единство жизни как иерархическое членение ряда противопоставленных друг другу способностей и функций.

Обособление жизни, основанной на принципе питания (которую уже античные комментаторы называли растительной, вегетативной, жизнью), представляет собой во всех смыслах основополагающее событие для западной науки. Если несколько столетий спустя Ксавье Биша в своих «Физиологических исследованиях о жизни и смерти» отличает «животную душу», которую он определяет через отношения с внешним миром, от «органической жизни», представляющей собой не что иное, как «обычную последовательность усвоения и выделения» (*Bichat*, 61), то здесь опять-таки растительная жизнь Аристотеля образует смутный фон, на котором выделяется жизнь высших животных. Согласно Биша, в каждом высшем организме одновременно присутствуют, так сказать, два «животных»: *Vanimal existant au-dedans*[5], чья жизнь—определяемая Биша как «органическая» — представляет собой не что иное, как повторение ряда, так сказать, слепо и бессознательно действующих функций (кровообращение, дыхание, усвоение пищи, выделение и т. д.), и *Vanimal vivant au-dehors*[6], чья жизнь — единственная, которая, с точки зрения Биша, заслуживает имени «животная» — определяется через отношения с внешним миром. Оба этих животных уживаются в человеке, но не совпадают между собой: органическая жизнь «внутреннего животного» начинается в зародыше раньше, чем животная, а при старении и умирании она живет дольше смерти «животного внешнего».

Остается упомянуть о стратегической важности, которую имело познание этого разделения между функциями растительной жизни и функциями отношения к среде в истории

современной медицины. Успехи современной хирургии и анестезии основаны, среди прочего, на возможности одновременно разделять и сочетать между собой двух животных Биша. И если государство эпохи модерна — как показал Фуко — начиная с XVII столетия причисляет заботу о жизни населения к своим важнейшим задачам и, таким образом, преобразует политику в биополитику, то, в первую очередь, именно через продвигающееся обобщение и переопределение понятия растительной жизни (теперь совпадающей с биологическим достоянием нации) государство начинает соответствовать своему новому определению. И даже сегодня в дискуссиях, касающихся определения *ex lege* ˆкритериев клинической смерти, именно дальнейшая идентификация этой нагой жизни — жизни, которая отделена от всякой мозговой деятельности и, так сказать, от субъекта — решает относительно того, считать ли определенное тело живым, или же оно «доехало до конечной станции», и ему требуется пересадка органов.

Таким образом, разделение жизни на растительную и реляционную, органическую и животную, животную и человеческую проницает, как подвижную границу, преимущественно внутреннюю часть живого человека, и без этой глубинной цезуры решение о том, что является человеческим, а что — не человеческим, было бы невозможным. Только потому, что нечто напоминающее животную жизнь «отложилось» внутри человека; только потому, что дистанция от животного и близость к нему измеряются и распознаются у человека в самом глубоком и близком для него, человека можно противопоставить прочим живым существам и в то же время организовать сложную — и не всегда поучительную—экономику отношений между людьми и животными.

Но если это действительно так, если цезура между человеком и животным проницает, в первую очередь, внутреннюю часть человека, то вопрос о человеке — но «гуманизме» — следует поставить заново как таковой. В нашей культуре человек всегда мыслился как разделение и объединение тела и души, живого существа и *logos'a*, природного (или животного) и сверхъестественного, социального или божественного элемента. Наоборот, мы должны учиться мыслить человека как результат разъятая двух этих элементов и исследовать не метафизическую тайну их объединения, а практическую и политическую тайну их разделения. Что такое человек, если он всегда является местом — и в то же время результатом —непрестанных разделений и цезур? Исследовать эта разделения, задаваться вопросом, каким образом человек — в человеке — отличается от не-человека, и животное

начало от человеческого, является более насущным, нежели определять позицию по отношению к великим вопросам, к так называемым человеческим ценностям и правам человека. И возможно, наиболее светлая сфера отношений с божественным каким-то образом зависит от той — наиболее темной — сферы, отделяющей нас от животного.

ФИЗИОЛОГИЯ БЛАЖЕННЫХ

Что же есть такое сей рай, как не постоялый двор непрекращающейся жратвы и не публичный дом непрерывного непотребства?

Гийом Парижский

С этой точки зрения, чтение средневековых трактатов о непорочности и свойствах тела является особенно поучительным. Проблема, которую пришлось поставить отцам церкви, была проблемой тождественности между воскресшим телом и тем телом, каковое связывало человека с жизнью. Эта тождественность, казалось, имела в виду, что вся материя, принадлежавшая телу умершего, воскреснет и вновь займет свое место в организме блаженного. Но как раз здесь возникали трудности. Должна ли, например, при воскресении вновь воссоединиться с телом отрубленная рука вора, который покаялся и заслужил спасение? И будет ли ребро Адама, из которого было сотворено тело Евы — задается вопросом Фома Аквинский — воскрешено в ее или в его теле? Кроме того, согласно представлениям средневековой науки, питание благодаря пищеварению превращается в живую плоть; в случае с каннибалом, питавшимся другими человеческими телами, это должно означать, что после воскресения одна и та же материя

воссоединится с несколькими индивидами. А что мы скажем о волосах и ногтях? А о сперме, поте, молоке, моче и прочих выделениях? А если воскреснут кишки — задается вопросом один теолог — то они должны воскресать либо пустыми, либо полными. В последнем случае это означает, что воскреснут и экскременты; в первом же случае это будет орган, которому уже не присуща его естественная функция.

Итак, проблема тождественности и цельности воскресшего тела довольно быстро сдвигается в сторону проблемы физиологии блаженной жизни. Как мы должны представлять себе жизненно важные функции райского тела? Чтобы ориентироваться на столь неровной местности, отцы церкви прибегли к удобной парадигме: они брали тела Адама и Евы до грехопадения. «Ибо подлинное насаждение Бога в колыбели вечного блаженства — согласно Скоту Эригене,— это созданная по образу и подобию Божьему человеческая природа» *(Scotus Eruigena.* P. 822). С этой точки зрения, физиологию блаженного тела можно воспринимать как восстановление райского тела, считавшегося архетипом неиспорченной человеческой природы.

Правда, это имело последствия, которые не могли быть приняты Отцами церкви полностью. Разумеется, сексуальность Адама до грехопадения, согласно Августину, была несравнима с нашей, так как его половые органы при желании могли приводиться в движение, словно руки или ноги, и поэтому соитие могло иметь место без стимула в виде вожделения. А Адамова пища была бесконечно благороднее нашей, поскольку она состояла только из плодов Эдемского сада. Аналогично этому оставался открытым вопрос о том, как следует понимать обращение блаженных с половыми органами — или хотя бы с пищей.

Ведь если бы мы исходили из того, что воскресшие используют свою сексуальность только для продолжения рода, а пропитание — только для утоления голода, то следовало бы иметь в виду, что количество людей будет до бесконечности повышаться, а формы телесного выражения человека — до бесконечности изменяться, и что может существовать несметное количество блаженных, которые не могли дожить до воскресения и чью человечность поэтому невозможно определить. Две основополагающих функции животной жизни — питание и размножение — способствуют сохранению индивида и рода; поскольку же после воскресения род человеческий должен достигнуть предустановленного количества своих представителей и больше не должно быть смерти, обе функции станут совершенно излишними. Если же, кроме того, воскресшие продолжали бы есть и размножаться, то размеров рая не хватило бы для того, чтобы всем им дать приют, и даже все их экскременты не поместились бы там; отсюда ироническая инвектива Гийома Парижского: *maledicta Paradisus in qua tantum cacatur!*[7]

Правда, существовала и гораздо более хитроумная доктрина, утверждавшая, что воскресшие должны были заниматься любовью и принимать пищу не ради сохранения индивида или рода, а, — поскольку, что блаженство состоит в полном свершении человеческой природы, — по причине того, что в раю блажен весь человек, как в том, что касается его телесных, так и в том, что касается его духовных способностей. Против тех еретиков, которых Фома Аквинский сравнивает с магометанами и иудеями, в вопросах к *De resurrec-tione*[8], служащей дополнением к *Summa theologica*, он решительно заявляет, что *usus venereorum etciborum*[9] в раю исключено. Воскресение, согласно его учению, ориентировано не на совершенство естественной жизни человека, но только на ту последнюю степень совершенства, которая имеется в жизни созерцательной.

«И поэтому те виды естественной деятельности, которые

направлены на достижение или сохранение первичного совершенства человеческой природы, после воскресения отсутствуют. [...] Атак как еда, питье, сон и продолжение рода относятся к чувственной жизни, так как они устремлены к первичному совершенству природы, то такого рода деятельность после воскресения прекратится». *(Tommaso d'Aquino.* 1958. P. 151-152)

Тот же самый автор, который незадолго до этого утверждал, что грех человека никоим образом не изменил природу и состояние животных, теперь безоговорочно провозглашает, что животная жизнь в раю исключена; что блаженная жизнь никоим образом не является животной. Следовательно, растения и животные также исключены из рая, «и подлежат разложению, что касается целого и частей» (ibid.). В телах воскресших животные функции остаются «бездействующими и пустыми» — точно так же, как, согласно средневековой теологии, Эдемский сад после изгнания Адама и Евы остался лишенным какой бы то ни было человеческой жизни. Спасется не вся плоть, и божественная *экономия* спасения оставляет в физиологии блаженных неспасаемый остаток.

COGNITIO EXPERIMENTALIS

Мы можем сформулировать лишь несколько предварительных гипотез, чтобы увидеть, почему в миниатюре из Амвросианской библиотеки изображение праведников с головами животных столь загадочно. Мессианский конец истории или свершение божественной *экономии* спасения определяют критический порог, на котором столь решающее для нашей культуры различие между животным и человеком грозит исчезнуть. Отношения между человеком и животным, таким образом, очерчивают сущностное поле, на котором исторические исследования оказываются противопоставленными той кайме надысторического, к которой невозможно найти доступ без обращения к первой философии. Стало быть, представляется, что определение границы между человеческим и животным является не одним среди многих вопросов, о которых спорят философы и теологи, ученые и политики, но, скорее, основополагающей метафизико-политической операцией, посредством коей только и возможно определить и произвести то, что называется «человеком». Если бы животные и человеческие функции полностью покрывали друг друга, то были бы немыслимы ни человек, ни животное — а иногда также и божественное. Поэтому достижение постисторической фазы необходимо имплицирует реактуализацию доисторического порога, на котором была проведена эта граница. Рай снова делает Эдем дискуссионным.

Фома в одном месте «Суммы», которое располагается под многозначительным заголовком *Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur*[10]*,* на мгновение кажется приблизился к ядру проблемы, когда напомнил о «когнитивном эксперименте», каковой произошел в отношениях между человеком и животным:

«В состоянии невинности люди не нуждались в животных для удовлетворения телесных потребностей: ни для одежды, так как они ходили нагими и не стыдились друг друга, ибо у них не было импульсов для разнузданного вожделения; ни для пищи, так как они питались от райских деревьев; ни для езды или перевозки из-за своей телесной силы. Однако они нуждались в них, чтобы приобрести основанное на опыте знание о собственной природе [Indigebant tamen eis ad experimentalem cogni-tionem sumendam de naturis eorum]. На это был сделан намек, когда Бог приводил к Адаму животных, дабы он давал им имена, которые характеризовали их природу». *(Tommaso d'Aquino,* 1941. P. 193)

Мы должны понять введение в игру этого *cognitio experi-*

mentalis. Вероятно, в этом различии между человеком и животным находятся в состоянии напряжения и «снимаются» не только теология и философия, но также и политика, этика и юриспруденция. Когнитивный эксперимент, о котором здесь идет речь, в конечном итоге, касается природы человека, а точнее — производства и определения этой природы: это эксперимент *de hominis natura*[11]. Если это различие стирается, и понятия человека и животного совпадают между собой, как это вроде бы происходит сегодня, то исчезают различия также и между бытием и ничто, допустимым и недопустимым, божественным и демоническим, а на их месте

выступает нечто, чему едва ли можно подобрать имя. Вероятно, также и концентрационные лагеря, и лагеря уничтожения представляют собой эксперимент такого рода, безжалостную и чудовищную попытку решить вопрос о различении человеческого и нечеловеческого, которая в конечном итоге уничтожила саму возможность этого различения.

ТАКСОНОМИИ

Cartesius certe non vidit simios.

[Декарт, наверное, не видел обезьян.]

Linne.

Линней, создатель научной таксономии Нового времени, имел слабость к обезьянам. Вероятно, когда он учился в Амстердаме, который тогда был важным центром торговли экзотическими зверями, у него была возможность видеть их вблизи. А когда впоследствии Линней вернулся в Швецию и стал королевским лейб-медиком, он основал в Упсале небольшой зоопарк, где были собраны обезьяны различных пород; среди них была мартышка по имени Диана, которая стала его любимицей. Относительно того, будто все обезьяны, подобно прочим *bruta*,* по существу, отличаются от человека отсутствием души, Линней не мог просто так согласиться с теологами. Примечание к *Systema naturae* противоречит картезианской теории и ее постулату, согласно коему животных следует считать *automata mechanica*$_f$ так как в нем Линней слегка раздраженно констатирует: «Очевидно, Декарт никогда не видел обезьян». В своей следующей книге *Menniskans Cous-iner,* «Двоюродные братья человека», Линней пишет,

насколько трудно определить специфическое различие между антропоморфными животными и людьми. При этом несомненным оставалось различие, отделяющее человека от животного на моральном и религиозном уровне:

«Человек есть животное, которое Творец удостоил украшением столь чудесным умом и восхотел принять как любимца, обетовав ему более благородную жизнь [Бог даже послал на землю своего единственного сына, чтобы спасти его]». (*Linneo*, 1955. P. 4)

Но все это, сделал вывод он,

«сюда не относится; я же в своей лаборатории должен, подобно сапожнику, не бросать свой аршин; как естествоиспытатель, я буду рассматривать человека и его тело; когда же я делаю это, мне едва ли удается хотя бы один признак, посредством которого человека можно отличить от обезьян, разве что у обезьян шире промежуток между резцами и остальными зубами», (ibid.)

Поэтому неудивителен решительный жест, которым Линней помещает *Homo* наряду с *Simia*, Lemur*'ом и *Vespertilio* (летучей мышью) в отряд *Anthropomorpha,* каковые после десятого издания

1758 г. называются *Primates*. Впрочем, уже в 1693 г. Джон Рэй выделил среди четвероногих группу *Anthropomorpha,* «человекообразных». В общем, при Старом режиме границы человеческого были гораздо более неопределенными и колеблющимися, чем после развития гуманитарных наук в XIX в. Вплоть до XVIII в. язык, которому предстояло стать отличительным признаком человека по преимуществу, пересекал границы отрядов и классов, так как предполагалось, что говорить умеют даже птицы. Безусловно надежный свидетель Джон Локк рассказывает более или менее правдивую историю, что попугай принца Нассауского был в состоянии поддерживать беседу и отвечать на вопросы, «словно разумное существо». Но даже физическое отграничение человека от остальных биологических видов подразумевало смутные зоны, где невозможно было приписывание определенных идентичностей. Такая серьезная научная работа, как *Ichtyologia* Петера Артеди, выводит сирену наряду с тюленем и морским львом (1738), и даже Линней в своем *Pan Europaeus* классифицирует сирену—которую датский анатом Каспар Бартолин называл *Homo mari-nus** — вместе с человеком и обезьяной. С тех пор даже граница между человекообразными обезьянами и известными первобытными народами была совершенно неотчетливой. В первом описании орангутанга в 1641 г. врач Николаус Тульп подчеркивает человеческие черты этого *Homo sylvestris* («лесной человек» — значение малайского выражения *orang-utan*). Вплоть до констатации несомненных физических различий между обезьяной и человеком на основе сравнительной анатомии приходилось полагаться на написанную в 1699 г. диссертацию Эдварда Тайсона *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie.* Хотя эта книга считается своего рода инкунабулой приматологии, существо, названное Тайсоном «пигмеем», анатомически отличавшееся от человека сорока восемью, а от обезьяны тридцатью четырьмя признаками представляет собой своего рода «зверя», промежуточного между обезьяной и человеком и занимающего место симметричное ангелу. Так, Тайсон пишет в посвящении лорду Фалконеру:

«Зверь, анатомию которого я здесь передаю,— тот, что ближе других к человечности и представляет собой связующее звено между животным и разумным существом, совершенно так же, как Ваше Высочество из-за Вашего знания и Вашей мудрости приближаетесь к существу той разновидности, что располагается к нам первым из стоящих над нами», *(Tyson,* 1699. The Epistle Dedicatory)

Достаточно бросить взгляд на полное заглавие диссертации,

чтобы понять, что границам человеческого угрожали не только реальные животные, но также и фигуры из мифологии: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended*[12].

Фактически гений Линнея состоит не только в решительности, с которой он включает человека в отряд приматов, но и в иронии, с какой он—в отличие от обозначений других родов — снабжает родовое обозначение человека не специфическим признаком, а древним философским изречением *nosce te ipsum*[13]. Даже если в десятом издании книги произошло переименование человека в *Homo sapiens,* этот новый эпитет, очевидно, не репрезентирует новый уровень описания, а всего лишь тривиализируетто изречение, которое, впрочем, сохраняется на месте рядом с понятием *Homo.* Стоит задуматься над этой таксономической аномалией, которая демонстрирует не данность, а императив как специфическое различие.

В анализе из *Introitus,* представляющего собой введение в систему, не может быть сомнений относительно смысла, придававшегося Линнеем его девизу: у человека нет специфической идентичности, кроме той, что он *может* познавать самого себя. Однако определять

человека не через какую-либо *nota characteristica*,* но посредством самопознания означает, что человеком может стать лишь тот, кто познаёт самого себя как такового; что *человек — это такое животное, которое должно познавать самого себя как человека, чтобы быть самим собой.* Фактически Линней пишет, что природа бросила человека при его рождении «нагим на нагую землю», неспособным познавать, говорить, добывать пропитание, так как эти способности не даны ему при рождении (*Nu-dus in nuda terra […] cui scire nihil sine doctrina; nonfari, non ingredi, non vesci, non aliud naturae sponte*). Человек становится самим собой лишь тогда, когда возвышается над уровнем человека (о *quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit: Linne,* 1735. P. 6)**.

В письме к Иоганну Георгу Гмелину, который критиковал шведского естествоиспытателя за то, что из его «Системы» можно вынести впечатление, будто человек создан по образу и подобию обезьяны, Линней ответил, рассуждая о смысле своего девиза: «И все-таки человек познаёт самого себя. Вероятно, мне следовало бы вымарать эти слова. Однако я бросаю вызов Вам и всему миру: найдите мне из естественной истории какое-нибудь родовое различие между обезьяной и человеком. Мне таковое

неизвестно». (*Gmelin,* P. 55) Из заметок к ответному письму еще одному своему критику, Теодору Клейну, мы видим, до какой степени Линней настаивал на имплицитной иронии, содержащейся в формуле *Homo sapiens.* Те, кто — подобно Клейну — не были согласны с местом, предназначенным в «Системе» человеку, должны были применить девиз *nosce te ipsum к* самим себе. Если они сами не могли познавать себя в качестве людей, то они причисляли самих себя к обезьянам.

Homo sapiens — следовательно, не субстанция и не отчетливо определенный род: эта формула — скорее,

машина или артефакт, продуцирующий самопознание человека. Совершенно в духе времени антропогенная (или — мы можем заимствовать выражение у Фурио Джези — антропологическая) машина является машиной оптической (согласно новейшим исследованиям, это соответствует и устройству, описанному в «Левиафане», из введения к которому Линней, вероятно, и почерпнул свой девиз: *Nosce te ipsum,* или *read thy self*, как переводит Гоббс это *saying not of late understood*[14]) и состоит из ряда зеркал, в которых человек рассматривает свой образ, уже искаженный в обезьянью морду. *Homo* — это, в основе своей, «антропоморфное» животное (смысл этого термина — «человекообразное»; этот термин Линней постоянно употребляет вплоть до десятого издания «Системы»): чтобы быть человечным, человек должен познавать себя как не-человека.

В средневековой иконографии обезьяна держит в лапе зеркальце, в котором грешный человек должен распознать себя как *simia dei*[15]. В оптической машине Линнея обезьяной становится как раз тот, кто отказывается признавать себя обезьяной; как бы перефразируя Паскаля: *quifaitlhomme, fait le singe*[16]. Поэтому Линнею, который определил *Homo*, как такое животное, которое существует лишь тогда, когда признаёт, что оно не животное — в конце своего введения в «Систему» пришлось вынести обезьян, переодетых в критиков, которые взобрались ему на плечи, чтобы осмеять его: *ideoque ringentium Satyrorum cachinnos, meisque humeris insilentium cercopithecorum exsultationes sustinui.*[17]

Антропологическая машина гуманизма—это иронический диспозитив, открывающий отсутствие собственной природы у *Homo* и располагающий его в неопределенном состоянии между небесной и земной природой, в состоянии парения между животным и человеческим, так что ему всегда приходится быть меньше и больше, чем он сам. Это очевидно из того «Манифеста гуманизма» Пико делла Мирандола, который неправомерно истолковывался с подзаголовком *de hominis dignitate*[18], так как речь в нем не идет о понятии *dignitas,* которое означает просто «ранг» и ни в коем случае не может отсылать к человеку. Парадигму, открываемую этим понятием, не назовешь назидательной. Центральный тезис этой речи фактически состоит в том, что человека—поскольку при его формировании модели творения были исчерпаны *(iam plena omnia [sett. Archetypal; omnia surnmis, mediis infimisque ordinibusfuerant distribuita*[19]*)* —невозможно отнести к определенному архетипу, к подобающему ему месту (*certam sedem),* или наделить специфическим рангом (пес *munus ullum pecualiare) (Pico della Miran-dola*$_f$ P. 102). Более того, так как сотворение человека произошло без определенной модели (*indiscretae opus*

imaginis), у него, собственно говоря, нет даже лица (пес *propriam facem*), и он должен по своему усмотрению создать его в звериной или божественной форме (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi regenerari*[20]*;* ibid. P. 102-104). В этом определении, где пришлось обойтись без лица, работает та самая ироническая машина, которая три столетия спустя побудила Линнея расположить человека среди антропоморфных, среди «человекообразных» животных. Поскольку *Homo* не обладает ни особой сущностью, ни каким бы то ни было призванием, он является, в основе своей, не-человечным и может принять всевозможные лица (*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae indidit Pater*[21]*;* ibid., 104). Поэтому Пико может иронически подчеркивать непоследовательность человека и невозможность его классифицировать, когда определяет его как «нашего хамелеона» (*Quis hunc nostrum chame-leonta non admiretur?*[22]*;* ibid.). Гуманистическое открытие человека — это открытие его отсутствия в самом себе, неустранимого отсутствия *dignitas.*

Этой неопределенности и этой нечеловечности человеческого

соответствует причисление Линнеем загадочной разновидности *Homo ferns*[23] к роду *Homo sapiens*; этот вариант вроде бы по каждому пункту не соответствует свойствам самых благородных из приматов: он — *tetra-pu* (ходит на четвереньках), *mutus* (без языка), *hirsutus* (сплошь покрыт волосами) (*Ыnnë*, 1758. P. 20). Список к изданию 1758 г. специфицирует «подтвержденную документами» идентичность этого человека: речь идет об *enfants sauvages*[24], или волчьих детях, причем в «Системе» упомянуты пять их явлений за менее чем пятнадцать лет: мальчик из Ганновера (1724), два*pueripyrenaici*[25] (1719), *puellatransisalana*[26] (1717) и*puellacampanica*[27] (1731). Как только гуманитарные науки начинают определять контуры человеческого *facies,* все чаще *enfants sauvages* выступают на окраинах деревень Европы в качестве посланников нечеловечности человека, как свидетели его хрупкой идентичности и отсутствия у него собственного лица. И страсть людей, живших при Старом режиме, с какой они встречаются с этим немыми и неопределенными существами, распознают себя в них и пытаются их «гуманизировать», свидетельствует о том, насколько они осознают недостаточность человеческого. Так, лорд Монбоддо в предисловии к английскому изданию *Histoire d'unejeune fille sauvage, trouvee dans les bois a Vage de dix arts*[28], констатирует: они прекрасно знали, что «сколь бы значительной ни была разница между разумом и животной чувствительностью, они переходят друг в друга, и эти переходные случаи настолько сложны, что труднее провести разграничительную линию между ними, нежели таковую линию между животным и растением» (*Hecquet*, P. 6). Черты человеческого лица — уже ненадолго — являются до такой степени неопределенными и случайными, что они постоянно «распадаются» и перечеркивают друг друга, как если бы они принадлежали какому-нибудь эфемерному существу. В «Сне д'Аламбера» Дидро задает вопрос: «Кто знает, не образ ли это исчезающего вида — это деформированное двуногое, всего четырех футов высоты, которое вблизи полюса еще будет называться человеком и которое уже не будет подходить под это понятие при несколько большей деформации?» [Дидро Д. Соч. в 2-х томах, т. 1. М., 1986. С. 400. Пер. П.С. Попова] (*Diderot*, P. 130).

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МАШИНА

Homo alalus primigenius Haeckelii
[Человек лепечущий первобытный Геккеля]
Hans Vaihinger

В1899 г. Эрнст Геккель, профессор Йенского университета, опубликовал в боннском издательстве Эмиля Штрауса «Мировые загадки», книгу, цель которой состоит в том, чтобы—против всяческого дуализма и всяческой метафизики —примирить философское исследование истины с прогрессом в естественных науках. Несмотря на технический характер и обилие поставленных проблем, тираж книги за несколько лет превзошел сто пятьдесят тысяч экземпляров, и книга стала своего рода евангелием научного прогрессизма. Ее название содержало больше, чем просто иронический намек на речь, которую Эмиль Дю Буа-Реймон за несколько лет до этого произнес в Берлинской академии наук. В этой речи знаменитый ученый перечислил семь мировых загадок, из которых три он объявил «трансцендентными и неразрешимыми», три — разрешимыми, но пока еще нерешенными, и одну— неопределенной. В пятой главе своей книги Геккель провозглашает, что, создав учение о субстанции, он решил первые три мировые загадки, и сосредоточивается на «проблеме всех проблем», вопросе о происхождении человека, определенным образом объединяющем в себе

три разрешимые, но пока еще нерешенные проблемы Дю Буа-Реймона. На сей раз Геккель тоже полагает, что он окончательно ответил на этот вопрос с помощью радикально и последовательно развивавшегося им дарвиновского учения об эволюции.

Уже Томас Гекели,— объявил Геккель,— продемонстрировал, «что “теория происхождения человека от обезьяны” представляет собой необходимое последствие дарвинизма» C*Haeckel*, P. 95). И все-таки как раз благодаря этой уверенности ученые возложили на себя трудную задачу: обосновать историю развития человека на основе результатов как сравнительной анатомии, так и палеонтологических находок. Этой задаче Геккель еще в 1874 г. посвятил свою «Антропогению», в которой он реконструировал историю человека от силурийских рыб до человекообезьян, или антропоморфов миоцена. Но его особое достижение, коим он по праву гордился, состоит в том, что он выделил в качестве переходной формы от антропоморфов (или обезьянолюдей) особенное существо, которое он назвал «человеком-обезьяной» или—за отсутствие у него языка — *Pithecanthropus alalus:*

Из *«плацентарных»* в начале третичного периода *(эоцен)* на сцене вновь выступают сначала низшие предки приматов, полуобезьяны, из которых (в эпоху миоцена) развиваются обезьяны в собственном смысле слова, а, точнее говоря,—из *catarrhines** сначала—собакообразные обезьяны 0*кинопитеки*), а потом человекообезьяны (*антропоморфы*). Из одной ветви этих последних лишь в эпоху плиоцена возник не говорящий *обезьяночеловек (Pithecanthropus alalus*), а из последнего, наконец, человек говорящий. (*Haeckel*, P. 96)

Существование этого питекантропа, или обезьяночеловека, которое еще в 1874 г. было попросту гипотезой, стало действительностью в 1891 г., когда голландский

военный врач Эжен Дюбуа на острове Ява нашел кусок черепа и верхнюю бедренную кость, напоминающую соответствующую кость современного человека; к большому удовлетворению Геккеля, чьим воодушевленным читателем он, впрочем, и был, Дюбуа назвал существо, которому «принадлежали» найденные останки, *Pithecanthropus erectus*[29]. «В действительности, он и является тем искомым “missing link”, тем якобы “недостающим звеном” в цепи приматов, которая непрерывно ведет от низших узконосых обезьян до чрезвычайно высокоразвитого человека»,— уверенно утверждает Геккель *(ibid.,* 39.).

Однако в идее этого *sprachloser Urmensch*[30] — как его определяет Геккель в другом месте — крылись апории, которых он вроде бы никоим образом не осознавал. Переход от животного к человеку произошел, несмотря на то, что подчеркивалось в сравнительной анатомии и палеонтологических находках, «посредством вычитания» того элемента, который не имеет ничего общего ни с одной из двух этих сфер, но предполагается в качестве отличительного признака человеческого: языка. Когда человек признаёт в качестве своего главного признака язык, он полагает собственную немоту чем-то уже или еще не человеческим.

Лингвисту Гейману Штейнталю, одному из последних представителей той *Wissenschaft des Judentums*, которая пыталась проводить исследование иудаизма методами современной науки, было суждено обнаружить имплицитные апории в учении Геккеля о Homo *alalus* и, обобщеннее говоря, в том, что мы можем назвать антропологической машиной Нового времени. За несколько лет до Геккеля Штейнталь, со своей стороны, в исследованиях об истоках языка выдвинул идею доязыковой стадии в развитии человечества. Он пытался вообразить такую стадию перцептивной жизни человека, когда язык еще не появился, и сравнивал ее с перцептивной жизнью животных; затем

Штейнталь попытался показать, каким образом язык мог произойти от человеческого, но не от животного восприятия. Но как раз здесь всплыла апория, полностью осознать которую ему довелось лишь несколько лет спустя:

«Мы сравнили,— писал он,— это сугубо гипотетическое состояние человеческой души с состоянием души звериной, и для первой вообще и во всех отношениях обнаружили некий избыток силы. И вот, этот избыток мы теперь оставляем человеческой душе для формирования языка. Ведь у нас речь шла о том, чтобы показать, почему язык возник из человеческой души и ее восприятия, а не из звериной души. [...] Во всем нашем вышеприведенном описании звериной и человеческой души нам приходилось отвлекаться от языка, на возможность которого следует указать впервые. Откуда берется сила, посредством коей душа образует язык — это следует рассмотреть только сейчас; эта сила для образования языка, конечно, не может корениться в самом языке. Поэтому мы придумали то состояние человека, в каком он пребывал до возникновения языка. Конечно, это всего лишь вымысел; ибо язык настолько необходим человеческому существу и естественен для него, что без него человек реально не существовал бы, и его невозможно было бы помыслить как действительно существующего. Либо у человека есть язык, либо человека вообще нет. Но, с другой стороны—и этим оправдывается вышеприведенный вымысел—язык все-таки нельзя считать чем-то принадлежащим бытию самой души человеческой; он, скорее, представляет собой уже творение человека, свершенное не без определенного осознания—если даже не полностью осознанный поступок. Это ступень духовного развития души, и ее следует выводить из предшествующих ей ступеней. С языка начинается собственно человеческая деятельность; он— мост, ведущий из животного царства в царство человеческое. [...] Но почему же человеческая душа строит этот мост, почему только человек посредством языка из животного состояния переходит в сугубо человеческое, а животное этого не делает: вот что мы бы хотели выяснить через сравнение животного со зверочеловеком. Это сравнение показывает нам, что человек в том виде, как мы его можем вообразить без языка, а именно зверочеловек *[Tiermensch*], но не человек-зверь [*Menschentier*],— это пока еще своего рода животное, но все-таки уже своего рода человек». C*Steinthal*, 1881. S. 355-56)

Что отличает человека от животного — так это язык, но не естественная, уже присущая психофизической структуре данность, а исторический продукт, который в качестве таковой невозможно приписать ни человеку, ни животному в собственном

смысле слова. Если мы отнимем этот элемент, то исчезнет различие между человеком и животным, так как мы не представляем себе не говорящего *человека*, как раз того *Homo alalus,* который должен функционировать в качестве моста от звериного к человеческому. Но последний — совершенно очевидно, всего лишь тень, отбрасываемая языком, предвосхищение человека говорящего, используя которое мы всегда достигаем только анимализации человека (зверочеловека, подобного Геккелеву обезьяночеловеку) или гуманизации животного (человекообезьяны). Зверочеловек и человек-зверь— две грани одной и той же периодической дроби, которую невозможно завершить ни с одной, ни с другой стороны.

Несколько лет спустя, когда Штейнталь вернулся к своей теории, ознакомившись с тезисами Дарвина и Геккеля, теперь располагавшимися в центре научных и философских дебатов, он полностью осознал имплицитные противоречия собственной гипотезы. Он попытался понять, почему язык формируется лишь у человека, а не у животного; однако это было равносильно попытке понять, каким образом человек произошел от животного. И как раз здесь возникло противоречие.

«Доязыковая интуитивная стадия может быть только единой, но не двоякой; интуиция человека не может отличаться от интуиции животных. Если же она все-таки отличается — а человеческая интуиция, конечно, выше животной, то истоки человека не совпадают с истоками языка, а совпадают с происхождением его высшей интуиции из низшей интуиции животных. Следовательно, *эти* истоки я предполагаю бессознательно; итак, человек с человеческим характером был дан мне в результате творения; а теперь я попытался обнаружить возникновение языка у человека. Поэтому я противоречил собственному предположению о том, что истоки языка и истоки человека — одни и те же; я предположил сначала человека и лишь потом постулировал для него создание языка». *(Steinthal*, 1877. S. 303)

Противоречие, которое усматривает здесь Штейн-таль — то же, что и определяющее антропологическую машину, задействованную в нашей культуре в двух вариантах: древнем и современном. Поскольку в ней производство человеческого зависит от оппозиции «человек-животное», «человеческое-нечеловеческое», антропологическая машина с необходимостью функционирует посредством исключения (которое представляет собой также улавливание) и включения (являющегося также исключением). Как раз потому, что человеческое всякий раз уже предполагается заранее, машина, в действительности, создает

своего рода чрезвычайную ситуацию, зону неопределенности, когда внешнее есть не что иное, как исключение внутреннего, а внутреннее, в свою очередь, всего лишь исключение внешнего.

Возьмем антропологическую машину эпохи модерна. Она функционирует, как мы уже видели, исключая уже-человеческое, как (еще) не-человеческое, т. е. анимализируя человека, когда выделяет не-человеческое в человеке: таков *Homo alalus,* или обезьяночеловек. И достаточно сдвинуть поле наших исследований на несколько десятилетий вперед, как мы обнаружим вместо этой безвредной палеонтологической находки еврея, не-человека, произведенного человеком, или *неоморта*[31] и ультракоматозного зверя, т. е. животное, отделяемое от самого человеческого тела.

Антропологическая машина древних функционирует абсолютно симметрично только что описанной. Если машина эпохи модерна производит внешнее посредством исключения внутреннего, то здесь внутреннее производится посредством включения внешнего, не-человек — посредством гуманизации животного: человекообезьяны, *enfant sauvage'a* или *Homo ferus'a,* но также и — прежде всего — раба, варвара, чужака как фигур животного в человеческой форме.

Обе машины могут функционировать, лишь создавая внутри себя некую зону неразличимости, в которой — подобно *missing link*, которого всегда недостает, так как виртуально оно «уже здесь»—должна свершиться связь между человеческим и животным, между человеком и не-человеком, говорящим и живущим. На самом деле, эта зона, подобно всякому исключающему пространству, совершенно пуста, а подлинно человеческое, которое должно здесь свершиться, является исключительно местом постоянно возобновляемого решения, при котором цезуры и их сложение непрерывно смещаются и сдвигаются. Как бы там ни было, таким образом достигается не животная и не человеческая жизнь, но всего лишь отделенная от самой себя и исключенная жизнь — всего-навсего *голая жизнь.*

В связи с этой крайней формой человеческого и нечеловеческого речь идет не столько о вопросе, какая из двух машин (или из двух вариантов одной и той же машины) является лучшей или более эффективной — или, скорее, менее кровавой и смертоносной — сколько о том, чтобы понять способ ее функционирования и при необходимости остановить ее.

UMWELT

Ни одно животное не может вступать в отношения с каким-либо объектом как таковым.

Якоб фон Юкскюолъ

Нам повезло, что барон Якоб фон Юксюоль, которого сегодня причисляют к важнейшим зоологам XX века и к основателям экологии, разорился в ходе Первой мировой войны. Конечно, и раньше, *будучи* свободным исследователем в Гейдельберге, а впоследствии—работая на зоологической станции в Неаполе, он уже сделал себе скромное имя работами по физиологии и нервной системе беспозвоночных. Однако когда Юксюоль утратил свое семейное состояние, ему пришлось оставить солнце юга (хотя и впоследствии ему принадлежала вилла на Капри, где он скончался в 1944 г. и где Вальтер Беньямин провел несколько месяцев в 1926 г.) и обосноваться в Гамбургском университете, где он основал принесший ему славу *Институт исследований окружающего мира.*

В исследованиях среды обитания животных Юксюоль был современником квантовой физики и художественного авангарда. Как и у представителей квантовой физики и авангардистов в искусстве, характерной чертой Юксюоля является полное отсутствие всякой антропоцентрической перспективы в науках о жизни и радикальная дегуманизация природы (поэтому неудивительно, что работы Юксюоля оказали сильное влияние как на того философа XX в., который больше других стремился отделить человека от остальных живых существ, а именно — на Хайдеггера, так и на Жиля Делёза, стремившегося помыслить животное как нечто совершенно не антропоморфное). Там, где классическая наука усматривала единообразный мир, где были иерархически упорядочены все живые породы от элементарных форм до высших организмов, Юксюоль видит бесконечное многообразие перцептивных миров; все они одинаково совершенны и связаны между собой, словно в гигантской партитуре; они сразу и коммуници-руют между собой, и взаимно друг друга исключают, а в их центре располагается небольшое, хорошо известное и в то же время отдаленное от нас существо, а именно — *Echinus esculentus, Amoeba terricola*, *Rhizostoma pulmo, Sipunculus¸Anemonia sulcata*, *Ixodes ricinus* и т. д. Поэтому Юксюоль называет свои реконструкции окружающего мира морского ежа, амебы, устрицы, морского анемона, клеща—таковы их более привычные имена—и прочих излюбленных им миниатюрных

организмов «прогулками в неведомые миры», так как их функциональное единство с окружающим миром, казалось бы, весьма отличается от такового же единства у человека и так называемых высших животных.

Слишком часто мы представляем себе, — утверждает Юксюоль,— отношения, каковые определенное животное поддерживает с окружающим миром, в том же пространстве и в том же времени, которые связывают нас с предметами нашего человеческого мира. Эта иллюзия основана на вере в единообразный мир, где обитают все живые существа. Юксюоль же доказывает, что подобного единого мира не существует, и что нет такого времени и пространства, которые были бы одинаковыми для всех живых существ. Пчела, стрекоза и муха, каковых мы в солнечный день наблюдаем возле нас в полете движутся не в том самом мире, где мы их наблюдаем, и даже не разделяют ни с нами ни между собой одно и то же время и пространство.

Юкскюль начинает с намеренного различения *Umgebung,*[32] объективного пространства, где мы видим живые существа в движении, от *Umwelt,*[33] складывающегося из более или менее обширного ряда элементов, которые он называет *носителями значения* (*Bedeu-tungstrager*) и *носителями признаков* (*Merkmalstrager*) и которые только и интересуют животных. *Окружающая среда*—это, в действительности, наш собственный *окружающий мир,* каковой Юкскюль не наделяет никакими привилегиями, и поэтому он изменяется в зависимости от точки зрения. Не существует леса как объективно детерминированного окружающего мира, но есть лес-для-лесника, лес-для-охотника, лес-для-ботаника, лес-для-гуляющего, лес-для-любителя-природы, лес-для-заготовителя-древесины и, наконец, сказочный лес, где заблудилась Красная Шапочка. Даже мельчайшая деталь, к примеру, стебель полевого цветка, представляет собой в качестве носителя значения элемент, различающийся в зависимости от различных окружающих миров, в зависимости от того, рассматриваем ли мы его в окружающем мире срывающей цветы девочки, которая составляет себе разноцветный букет, прикалывая его к корсету, или в окружающем мире муравья, которому стебель служит идеальным путем для добычи питания, находящегося в чашечке цветка или же в окружающем мире личинки цикады, которая протыкает соковые каналы стебля, используя затем его как насос, чтобы построить себе жидкие стены воздушного домика, или, наконец, в окружающем мире коровы, которая попросту жует и проглатывает стебель как пищу.

Всякий окружающий мир есть замкнутое в себе единство,

формируемое благодаря выбору ряда элементов или «носителей признаков» из *окружающей среды,* представляющей собой, в свою очередь, не что иное, как окружающий мир человека. Первая задача ученого, когда он наблюдает некое животное, состоит в том, чтобы распознать носители значения, этот мир определяющие. Однако они не являются объективно или искусственно изолированными, а образуют функциональное—или же, как предпочитает выражаться Юксюоль—музыкальное единство с органами рецепции у животных, воспринимающими некий признак *(воспринимающий орган*) или реагирующими на таковой *(действующий орган)*. Все происходит так, будто носитель внешнего значения и его рецептор в теле животного представляют собой два элемента одной и той же партитуры, чуть ли не две клавиши «клавиатуры, на которой природа исполняет свою сверхпространственную и сверхвременную симфонию», хотя невозможно сказать, почему два настолько гетерогенных элемента могут быть столь глубинно связаны.

Рассмотрим с этой точки зрения паутину. Паук ничего не знает о мухе и, в отличие от портного, изготавливающего одежду для клиента, не может снимать мерки. Тем не менее, паук определяет размеры петель своей сети в соответствии с размерами тела мухи и измеряет силу сопротивления нитей в точном соответствии с силой столкновения с ними летящей мухи. Кроме того, радиальные нити крепче, нежели кольцевые, так как последние, в отличие от первых, окруженных клейкой жидкостью, должны обладать эластичностью, достаточной для того, чтобы поймать муху и воспрепятствовать ее дальнейшему полету. Радиальные нити, наоборот,—гладкие и сухие, так как они служат пауку кратчайшим путем для того, чтобы быстрее наброситься на добычу и, в конце концов, заключить ее в невидимый плен. Поистине поразительно то обстоятельство, что размер нитей паутины пропорционален остроте зрения мухи, так что муха не видит паутину и летит к смерти, не замечая этого. Два мира — воспринимаемый мухой и воспринимаемый пауком — совершенно не вступают между собой в коммуникацию, но настроены друг на друга, и настолько совершенно, что оригинальная партитура мухи — которую можно назвать прообразом или архетипом мухи—воздействует на партитуру паука так, что паутину можно назвать «сетью для мух». Хотя паук никоим образом не видит *окружающего мира* мухи, паутина выражает парадоксальное совпадение этой взаимной слепоты (Юксюоль подчеркивает — и при этом формулирует принцип, которому было суждено весьма успешное будущее—что «ни одно животное не может вступать в отношения с предметом как

таковым», но может только с воспринимаемыми им носителями значения).

Исследования основателя экологии написаны лишь нескрлько лет спустя после исследований Поля Видаля де ла Блата об отношениях населения с его окружающим миром (*Tableau de la geographie de la France*, 1903) и исследований Фридриха Ратцеля о *Lebensraum** народов С*Politische Geographie*, 1897), глубочайшим образом революционизировавших географию человека в XX веке. И не исключено, что главный тезис «Бытия и времени» о *бытии-в-мире* С*In-der-Welt-Sein*), как основополагающей человеческой структуре, можно истолковать как своего рода ответ на это проблемное поле, который в начале века существенно изменит отношения между живым существом и его окружающим миром. Как известно, тезис Ратцеля о том, что каждый народ теснейшим образом связан со своим жизненным пространством, оказал значительное воздействие на национал-социалистскую геополитику. Эта близость привела к курьезному эпизоду в интеллектуальной биографии Юкскюля. Этот столь здравомыслящий ученый в 1928 г., за пять лет до захвата власти национал-социалистами, написал предисловие к «Принципам девятнадцатого века» (*Grundlagen der neunzehnten Jahrhunderts)* Хьюстона Чемберлена, который сегодня считается предшественником национал-социализма.

Жизненное пространство *(нем.)*.

II

КЛЕЩ

У животного есть память, но нет воспоминаний.

Хайман Штейнталъ

Книги Юксюоля иногда содержат иллюстрации, которые представляют собой попытки показать, как мог бы выглядеть некий сегмент человеческого мира с точки зрения ежа, пчелы, мухи или собаки. Эксперимент производит полезный эффект, дезориентируя читателя и вынуждая его смотреть нечеловеческими глазами на хорошо известные ему места. Эта дезориентация достигла выразительной кульминации в описании Юксюолем окружающего мира *Ixodes ricinus* — более известного как клещ—которое, наверное, вместе с «Королем Убю» и «Господином Тестом» представляет собой вершину современного антигуманизма.

Во вступлении звучат идиллические тона:

«Всякий сельский житель, который с собакой часто проходит через лес и кустарник, конечно, знаком с крошечным насекомым, которое, свисая с веток кустов, подстерегает свою добычу — будь то человек или животное — стремясь наброситься на жертву и насосаться ее крови. [...] Из яйца вылупляется еще не полностью сформировавшееся животное, у которого нет даже ног и половых органов. В этом состоянии оно уже способно нападать на таких холоднокровных животных, как ящерицы; маленький клещ подстерегает их на кончике стебля травы. После нескольких линек клещ обретает недостающие органы и теперь может охотиться на теплокровных животных. После оплодотворения самки она всеми восемью ножками карабкается на кончик выступающей ветки любого куста, чтобы с достаточной высоты упасть на пробегающее мимо небольшое млекопитающее или вцепиться в более крупное животное». *(Uexktill,* 1934. S. 85-86.)

А теперь попытаемся, основываясь на описаниях Юк-сюоля, вообразить клеща, свисающего с дерева в прекрасный летний день, среди солнечного света и окруженного красками и ароматами полевых цветов, жужжанием пчел и других насекомых, пением птиц. И тут идиллия уже заканчивается, потому что ничего этого клещ абсолютно не воспринимает.

«Это безглазое животное находит путь на свою сторожевую башню при помощи свойственной всей его коже светочувствительности. Приближение добычи слепой и глухой лазутчик обнаруживает благодаря тонкому чувству обоняния. Запах масляной кислоты, вытекающей из кожных желез всех

млекопитающих, действует на клеща подобно сигналу, заставляет его оставить сторожевой пост и ринуться вниз. Если при этом клещ падает на что-то теплое, что он выявляет благодаря своему тонкому температурному чутью,—то он достигает своей добычи, теплокровного животного, и теперь ему остается лишь с помощью чувства осязания найти место, по возможности свободное от шерсти или волос, чтобы впиться в кожную ткань своей добычи. И вот он медленно втягивает в себя ток теплой крови», *(ibid.* S. 86-87)

В этом месте можно было бы с полным правом ожидать, что клещ любит вкус крови или хотя бы обладает органом чувств для его восприятия. Однако это не так.

На основании лабораторных экспериментов, в которых Юксюоль пользовался искусственными мембранами, наполненными разнообразными жидкостями, он сообщает нам, что клещ никоим образом не оснащен органом вкуса: клещ жадно вбирает в себя всякую жидкость, имеющую нужную ему температуру, т. е. 37 градусов, соответствующие температуре крови млекопитающих. Как бы там ни было, кровавый пир клеща — это также и небольшая тризна, так как после него ему не остается ничего, кроме как упасть на землю, отложить яйца и умереть.

Пример с клещом наглядно показывает общую структуру окружающего мира, свойственную всем животным. В нашем случае *окружающий мир* сводится всего лишь к трем носителям значения или признака: 1) Запах масляной кислоты, содержащейся в поту всех млекопитающих; 2) Температура 37 градусов, соответствующая температуре крови млекопитающих; 3) Типология кожи млекопитающих, как правило, снабженной шерстью или волосами и кровеносными сосудами. Клещ вступает с этими тремя элементами в такие непосредственные, интенсивные и страстные отношения, каких, вероятно, невозможно наблюдать ни в одном отношении, связывающем человека с его, казалось бы, гораздо более богатым окружающим миром. Клещ и *есть* эти отношения, он живет только в них и для них.

Однако теперь Юксюоль всё же сообщает нам о том, что в ростокской лаборатории один клещ оставался в живых восемнадцать лет без пищи, т. е. в условиях абсолютной изоляции от своего окружающего мира. Этому необычайному обстоятельству он не дает объяснения, ограничиваясь лишь предположением, что клещ «в период ожидания впадает в состояние сна, подобное тому, в которое впадаем мы каждую ночь». Он все же не делает отсюда вывода, что «без живого

субъекта [...] нет ни времени, ни пространства» (*Uexktill*, S. 98). Но что же происходит с клещом и его окружающим миром за эти 18 лет «приостановки» жизненных процессов? Как возможно, чтобы живое существо, которое состоит исключительно из отношений с окружающим миром, выживало в полной изоляции от него? И какой смысл имеет говорить о «периоде ожидания», когда нет ни пространства, ни времени?

ОБДЕЛЕННОСТЬ МИРОМ

В своем поведении животное никогда не постигает нечто как нечто.

Мартин Хайдеггер

В течение зимнего семестра 1929/1930 гг. Мартин Хайдеггер читает курс во Фрайбургском университете, озаглавленный им «Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество». В1975 году, за год до своей смерти, он подписывает к печати текст курса (который будет опубликован лишь в 1983 г. и станет XXIX и XXX томами *Gesamtausgabe*) и добавляет к нему *in limine** посвящение Ойгену Финку, указывая, что тот «неоднократно выражал желание, чтобы этот курс был опубликован раньше всех остальных». Этот авторский жест явно подчеркивает значение, которое Хайдеггер придавал этим лекциям ранее — и по-прежнему придавал в 1975 году. Почему эти лекции в идеальном случае должны были предварять все остальные, т. е. сорок пять томов, которые, согласно замыслу *Gesamtausgabe*, должны были включать все лекции Хайдеггера?

Ответ отнюдь не очевиден, поскольку курс, по крайней мере, на первый взгляд,— не соответствует своему названию и вовсе не представляет собой введения в основополагающие понятия пусть даже такой

В начале *(лат.)*.

особой науки, как «первая философия». Он посвящен, в первую очередь, пространному анализу — около 200 страниц — «глубинной скуки» как основополагающего эмоционального настроя, после чего объектом еще более подробного рассмотрения становятся отношения животного с его окружающим миром и человека со своим миром.

Сопоставляя отношения между *обделенностью миром (Weltarmut)* у животного и *мирообразующим* (*weltbil-dendef)* человеком, Хайдеггер стремится соотнести саму основополагающую структуру *Dasein*—бытие-в-мире — с животным и, таким образом, задаться вопросом об истоках и смысле той открытости, которая свершилась в живых существах благодаря человеку. Как известно, Хайдеггер упорно отвергал традиционное метафизическое определение человека как *animal rationale*, живого существа, наделенного языком (или разумом), когда бытие человека представало как некая добавка к «просто живому». В параграфах 10 и 12 «Бытия и времени» он стремится продемонстрировать, как свойственная *Dasein* структура бытия-в-

мире уже всегда предпослана всем (как философским, так и научным) концепциям жизни, так что жизнь всегда определена лишь на основе этой структуры, но «путем привативной интерпретации».

Жизнь есть особый образ бытия, но по сути доступный только в Dasein. Онтология жизни осуществляется путем привативной интерпретации; ею определяется то, что должно быть, чтобы могло быть нечто такое, как просто-только-жизнь *[nur-noch-Leben*]. Жизнь не есть ни чистое наличествование, но и ни Dasein. Dasein опять же никогда не получится онтологически определить, установив его как жизнь (онтологически неопределенную) — и сверх того еще что-то другое. *[Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 50] *(Heidegger* 1972. S. 87)

Эта метафизическая игра предположения и отсрочки, нехватки и восполнения между человеком и животным как раз и оказывается темой курса 1929-1930-х годов. Контакт с биологией, сведшийся в «Бытии и времени» всего лишь к нескольким строчкам, теперь возобновляется в попытке осмыслить отношение между живым существом и *Dasein*, но уже с более радикальных позиций. И именно здесь на карту оказывается поставлено неимоверно многое, чем и объясняется необходимость опубликовать эти лекции раньше всех остальных. Ведь в бездне между человеческим и животным (но и в их близости), открывающейся в суховатой прозе курса, не только *animalitas* утрачивает привычные черты, становясь «тем, что сложнее всего мыслить», но и *humanitas* предстает как нечто неуловимое и отсутствующее, как бы подвешенное между «не-способностью-оставаться-тем-что-оно-есть» и «не-способностью-сойти-со-своего-места».

Через рассуждения Хайдеггера красной нитью проходит трехчастный тезис: «Камень лишен мира [*weltlos*], животное обделено миром [*weltarm*], человек формирует мир [*weltbildend.*]». Поскольку камень (не-живое) —лишенный всякого доступа к тому, что его окружает—тут же отбрасывается в сторону, Хайдеггер может начать свой анализ со среднего тезиса, сразу же берясь за проблему того, что имеется в виду под «обделенностью миром». Философский анализ здесь целиком ориентируется на биологические и зоологические исследования того времени, в частности, Ханса Дриша, Карла фон Бэра, Йоханнеса Мюллера и, прежде всего, его ученика Якоба фон Юксюоля. Исследования Юксюоля характеризуются Хайдеггером как «наиболее плодотворные из тех, какие философия может усвоить из господствующей сегодня биологии», притом, что их влияние на концепции и понятия лекционного курса оказалось намного более

существенным, нежели признаёт сам Хайдеггер, когда пишет, что слова, коими он воспользовался, чтобы определить обделенность миром у животного, выражают то же, что термины Юксюоля *Umwelt* и *Innenwelt**.

Внутренний мир *(нем.)*

Хайдеггер называет *das Enthemmende* — растормаживающим — то, что Юксюоль называет «носителями значения» *(Bedeutungstrager* и *Merkmaltrager),* и говорит об *Enthemmungsring* — цикле растормаживания[34] — там, где зоолог говорит об *Umwelt*, окружающем мире. *Wirkorgan*[35] соответствует хайдеггеровской *Fahigkeit zu,* способности-к, которая определяет орган в противоположность простому механическому средству. Животное замкнуто в кругу своих растормаживающих реакций, и точно так же, как и у Юксюоля, его перцептивный мир состоит из небольшого числа элементов. Поэтому, как и у Юксюоля, животное, «вступая в отношения с другим, может встретить только то, что задевает его способность быть и приводит в движение. Все остальное *a priori* неспособно проникнуть в круг, где существует животное» (*Heidegger*, 1983. S. 369).

Но, интерпретируя отношение животного с циклом его растормаживания, и исследуя способ существования этого отношения, Хайдеггер отходит от своей модели, чтобы выработать такую стратегию, где понимание «обделенности миром» происходит параллельно с пониманием человеческого мира.

Свойственный животному способ бытия, который определяет его отношение с растормаживанием — это оцепенелость *(Benommenheit)*. Хайдеггер многократно, обыгрывает здесь этимологическую фигуру родства между терминами *benommen* («оглушенный», «оцепенелый», но также и «лишенный», «тот, кому препятствуют»), *eingenommen* («включенный», «втянутый внутрь») и *Benehmen* («поведение») — и все они отсылают к глаголу *nehmen*, «брать» (с индоевропейским корнем [36]nem, означающим «делить», «наделять»)[36]. Если оцепенелость — сущность животного, и оно целиком включено в круг своих растормаживающих элементов, то оно неспособно ни по-настоящему действовать (*handeln*), ни *вести себя* (*sich verhalten*) по отношению к ним; оно способно только на *поведение* (*sich benehmen*):

Поведение как способ бытия вообще возможно лишь благодаря *погруженности-в-себя [Eingenommenheit]* животного. Мы характеризуем специфически *животное при-себе-бытие,* не имеющее ничего общего с самостью *[Selbstheit]* относящегося к чему-либо человека как личности, эту самопогруженность животного, в которой только и возможно всякое и любое

поведение, как *оцепенелость* . Только потому, что животное по своей сути как бы оглушено [benommen], оно может вести себя [benehmen] [...]. Оцепенение служит условием возможности того, чтобы животное вело себя, согласно своей сущности, *в некоей окружающей среде, но никогда — в каком-либо мире [in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt]», (ibid.,* 347-348).

В качестве наглядного примера оцепенелости, вообще неспособной открываться миру, Хайдеггер приводит уже описанный Юксюолем эксперимент, когда пчела была помещена в лаборатории перед полной чашкой с медом. Если, после того как пчела начала сосать мед, рассечь ей брюшко, она как ни в чем ни бывало продолжает сосать, наблюдая, как мед вытекает из распоротого брюшка.

Но ведь это убедительно показывает, что пчела никоим образом не замечает «слишком-много-меда». Она не

замечает не только это, но и нечто гораздо более напрашивающееся — отсутствие своего брюшка. Обо всем этом и речи нет, пчела продолжает свое обычное занятие [7*Yeiben]* как раз потому, что не обнаруживает, что мед все еще имеется. Скорее, она просто погружена в принятие пищи. Эта *погруженность* возможна лишь там, где присутствует *инстинктивное* «к-этому» [*triebhaftes Hin-zu*]. Но ведь эта погруженность и эта ведомость в то же время исключают возможность констатации наличного бытия *[Vorhandenseiri]*. И как раз включенность в принятие пищи , не позволяет животному выразить к ней отношение *[sich gegeniiberstellen*]. C*Heidegger*, 1983. S. 352-353).

Именно в этом месте Хайдеггер задается вопросом о той открытости, которая свойственна самому оцепенению [Benommenheit], начиная таким образом как бы очерчивать и некую полую форму, определяющую отношение между человеком и его миром. Чему открыта пчела, что знает животное, когда вступает в отношение со своим окружающим миром.

Продолжая играть словами, производными от глагола *nehmen*, Хайдеггер пишет, что здесь нет восприятия *(Vernehmen),* но имеет место лишь инстинктивное поведение (*Benehmen*), поскольку у животного отнята (*genommen*) «самая возможность воспринимать нечто как нечто, и притом лишено не здесь и сейчас, но вообще» *(ibid. y* S. 360). Животное пребывает в оцепенении потому, что оно напрочь лишено этой возможности:

«Итак, *оцепенение* [*Benommenheit*] животного означает: сущностную отнятость [*Genommenheit*] у него какого бы то ни было восприятия чего-то как чего-то, а поэтому при такой отнятости имеет место *вовлеченность-в [Hingenommenheit-durch]*...

следовательно, оцепенение животного означает, прежде всего, модус бытия, при котором животное в своих отношениях с другим лишено возможности или, как мы еще говорим, у него отнята [*Benommen*] возможность вступать в отношения и относиться к этому другому *как к* таковому, *как к* наличному, *как к* сущему. И как раз потому, что животное лишено этой возможности воспринимать как нечто то, с чем оно соотносится, как раз поэтому оно может быть абсолютно погружено в это иное. (*Heidegger*, 1983. S. 360)

После того, как Хайдеггер таким негативным — через лишенность — способом дает вводное определение окружающему миру животного, он на, пожалуй, наиболее содержательных страницах своего курса пытается уточнить специфический онтологический статус того, с чем животное соотносится в своем оцепенении.

В оцепенении для поведения животного сущее не раскрываемо [*offenbar*], не раскрыто [aufgeschlossen], но как раз поэтому и *не закрыто* [verschlossen]. Оцепенение располагается за пределами этой возможности. Мы не можем сказать: сущее для животного закрыто. Это могло бы быть, лишь если бы существовала какая-нибудь возможность открытости, пусть даже сколь угодно малая — однако оцепенение животного располагает животное, по существу, за пределами возможности того, что сущее явится ему открытым или закрытым. Оцепенение есть сущность животности и говорит: животное как таковое не располагается в открытости к сущему. Ни его так называемая окружающая среда, ни оно само не открыты в качестве сущего, *(ibid.,* S. 361)

Возникающая здесь трудность связана с тем, что способ бытия, который следует понять, нельзя назвать ни разомкнутым, ни закрытым, и поэтому бытие, связывающее животное с его миром, невозможно определить как собственно отношение, как «участие-в-чем-либо».

Поскольку из-за оцепенения и совокупности всех своих способностей животное непрерывно вращается в кругу своих инстинктов, оно лишено возможности вступать в отношения как с сущим, которым оно не является, так и с сущим, каковым оно является. В силу этого вращения по кругу животное оказывается как бы подвешенным между собой и окружающей средой, лишенное возможности опыта того и другого *в качестве* сущего. Тем не менее эта отсутствующая открытость сущего, будучи лишенностью способности к открытию, есть в то же время некая погруженность-в... Мы должны теперь сказать, что животное соотносится-с..., что это оцепенение и это поведение

демонстрируют определенную *открытостъ-к*... К чему же? Как следует обозначить то,

что в специфической открытости бытия-поглощенным как бы наталкивается на занятость инстинктивным оцепенением? (ibid., S. 361f.)

Последующее определение онтологического статуса растормаживателя приводит к средоточию тезиса об обделенности миром как сущностной характеристики животного. Невозможность иметь-дело-с не является чистой негативностью: в действительности, это некая форма открытости, а, точнее, открытости, которая никогда не раскрывает среду обитания животного как сущее.

Если поведение не является отношением с сущим, то выходит, что оно есть отношение с Ничто? Нет! Но если не с Ничто, то тогда все же с чем-то, что все-таки должно' *быть* и *есть*. Это, конечно, так, но вопрос как раз в том, не является ли поддержание отношения-к... таковым, что то, *на что* направлено поведение как невовлечение-себя-в, для животного некоторым образом *открыто [offen*], что, однако, не означает: раскрываемо [*offenbar*] как сущее. (*Heidegger*, 1983. S. 368)

Итак, онтологический статус окружающего мира животного можно определить следующим образом: этот мир открыт (*offen*), но не раскрываем *(offenbar)*. Сущее для животного открыто, но недоступно; т. е. оно открыто в недоступности и непрозрачности, т. е. в известной степени в некоем не-отношении. Эта *открытость без раскрытости* и характеризует обделенность животного миром, тогда как человека характеризует мироформи-рование. Животное не совсем лишено мира, поскольку в своем оцепенении оно открыто ему, и — в отличие от камня, вовсе лишенного мира ему должно его не хватать *(entbehreri*), и как раз поэтому в своем бытии оно может быть определено через обделенность и нехватку:

Как раз потому, что животное в своем оцепенении соотносится со всем, что ему встречается в цикле растор-маживания — как раз поэтому животное не находится на стороне человека, как раз поэтому у животного *нет* мира. Однако это отсутствие мира не выталкивает животное — и притом в принципе — на сторону камня. Ибо инстинктивное бытие-способным погруженного бытия-в-оцепенении, т. е. становление-растормаживающего-погруженным есть бытие, открытое к..., пусть даже со свойством невовлечения-себя-в... В противоположность этому, камень не имеет даже такой возможности. Ибо невовлечению-себя-в... предшествует бытие-открытым... Животное в своей сущности обладает этим бытием-открытым. Бытие-

открытым в оцепенении представляет собой *сущностное достояние* животного. В связи с этим достоянием животное может его лишиться [*entbehren*], быть им обделенным, определяться в своем бытии через эту обделенность. Однако это достояние означает не *обладание миром*, но погруженность в цикл растормаживания: это *обладание растормаживателями.* Но из-за того, что это обладание представляет собой бытие, открытое растормаживающему, это бытие, открытое-к, как раз лишено возможности раскрытия растормаживающих элементов среды — поэтому это обладание открытым бытием есть не-обладание, и притом не-обладание миром, так как в противном случае к миру принадлежала бы возможность раскрытия сущего как такового. *(Heidegger*, 1983. S. 391 f.)

13

ОТКРЫТОЕ

Даже жаворонок не видит открытого.
Мартин Хайдеггер

Центральным вопросом рассматриваемого курса оказывается определение понятия «открытое» как одного из имен — или, точнее говоря—как имени *kat'exochin** бытия и мира. Спустя десять с лишним лет, в разгар Второй мировой войны, Хайдеггер возвращается к этому понятию и набрасывает его краткую генеалогию. То, что оно восходит к восьмой «Дуинской элегии», в определенном смысле бесспорно; но когда этот термин Рильке становится именем бытия («Открытое, в которое освобождено всякое сущее [...], есть само бытие» *[ХайдеггерМ.* Парменид. Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2009. С. 324.] (*Heidegger*, 1993. S. 224), он претерпевает существенный сдвиг, что Хайдеггер стремится всячески подчеркнуть. В действительности, в *восьмой элегии* именно тварь (die *Kreatur*) прозревает открытое, смотрит на него «во все глаза», безусловно противостоя человеку, чьи глаза, напротив, «обращены вовнутрь» и расставлены вокруг него «как западни». Если человек всегда имеет мир лишь пред собой, если он видит мир лишь «напротив» (*gegenuber*), и никогда не находит доступ к «пространству чистому вовне», то животное, наоборот, движется в открытом, в некоем «никогда нигде без нет» (niemals Nirgends ohne Nicht) *{Rilke,* 1997. S. 35).

И как раз подобное переворачивание иерархического отношения между человеком и животным Хайдеггер ставит под сомнение. Прежде всего, пишет он, если мыслить открытое как имя того, что философия мыслила как *aletheia*, т. е. как несокрытость-сокрытость бытия, то переворачивание в действительности переворачиванием не является, поскольку открытое, которое упоминает Рильке, и то открытое, которое мысль Хайдеггера стремится вернуть мышлению, не имеют между собой ничего общего. «Ведь открытое, о котором говорит Рильке, не является открытым в смысле несокрытого. Рильке ничего не знает об *aletheia* и совершенно не догадывается о ней, как и Ницше». *[Хайдеггер М.* Парменид. С. 335] (*Heidegger*, 1993. S. 231) И у Ницше, и у Рильке происходит то самое забвение бытия, «которое лежит в основании биологизма XIX века, а также в основе психоанализа» и «конечным результатом которого является чудовищная антропоморфизация «твари», т. е. в данном случае животного, и «анимализация» человека» *[Хайдеггер* М. Парменид. С. 328-329] (*Heidegger*, 1993. S. 226). То открытое,

которое обозначает несо-крытость сущего, может узреть лишь человек, точнее говоря, лишь сущностный взор его подлинной мысли. Животное же никогда это открытое не видит.

Поэтому оно не может двигаться в закрытом как таковом, равно как не может устанавливать отношение к сокрытому. Животное исключено из сущностной сферы борьбы между несокрытостью и сокрытостью, и признаком этой сущностной исключенности является тот факт, что никакое животное (да и растение) не имеет слова. *[Хайдеггер М.* Парменид. С. 344] *{ibid. S.* 237)

В этом месте Хайдеггер — на чрезвычайно содержательной странице — эксплицитно упоминает проблему раз-личин между окружающим миром животного и миром человека, которая располагалась в центре лекционного курса 1929-1930 гг.:

Ведь животное связано с пищей, добычей и размножением, и его отношение к этому существенно иное, чем отношение камня к той земле, на которой он лежит. В сфере того живого, которое суть животные и растения, мы обнаруживаем своеобразную самоподвижность, в соответствии с которой можно говорить о том, что это живое «воз-буждено», т. е. движимо к своему вос-' хождению в сфере возбудимости, благодаря которой оно вовлекает другое в область своей самодвижимости. Никакая подвижность и возбудимость, свойственная растению и животному, никогда не приносит живое в свободное (das Freie) так, чтобы возбужденное позволило возбуждающему «быть» именно таким, каково оно есть как возбуждающее, не говоря уже о том, каково оно перед возбуждением и без него. Растение и животное находятся как бы вне себя, никогда не «видя» ни внешнего, ни внутреннего, т. е. находясь несокрыто в свободном (das Freie) бытия. Конечно, камень, равно как и самолет, никогда не смогут, ликуя, живо вознестись к солнцу, как делает жаворонок, и тем не менее эта птица не видит открытого». *[Хайдеггер М.* Парменид. С. 344-345] (*Heidegger* 1993.S. 237-238)

Жаворонок (этот символ чистейшего любовного порыва в нашей поэтической традиции — вспоминается *lauzeta* Бернара де Вентадорна) не видит открытого, поскольку в тот самый момент, когда с наибольшей самоотверженностью он устремляется к солнцу, он остается слепым по отношению к нему, неспособен раскрыть его как сущее и даже не может как-то соотнестись с его сокрытостью (подобно тому, как клещ Юксюоля слеп по отношению к своим растормаживателям). И как раз потому, что в стихотворении Рильке «сущностная граница между тайной живого (dasLebendige) (растение—животное) и тайной

исторического» (das Geschichtliche)» *[там же.* С. 346. *ibid.* S.

239] не переживается и не тематизируется, его поэтическое слово «нигде не достигает той высоты, на которой принимается решение, полагающее начало истории», постоянно рискуя «безмерным и безосновательным очеловечением животного», в результате которого оно даже ставится выше человека и в какой-то степени становится «сверхчеловеком» *[там же.* С. 346. *ibid.* S. 239].

Если проблема, следовательно, состоит в установлении границы, т. е. одновременно близости и удаленности человека и животного, то, возможно, настала пора попытаться определить парадоксальный онтологический статус окружающего мира животного, каковой обнаруживается в лекционном курсе 1929-1930 годов. Животное в одно и то же время открыто и не открыто, или, точнее говоря, оно ни то ни другое: *открыто в не-сокрытии*, что, с одной стороны, его отупляет и с невиданной мощью смещает его к его растормажива* телям, но, с другой, держит его настолько связанным и включенным, что все это не открывается для него как сущее. Похоже, Хайдеггер здесь колеблется между двумя противоположными полюсами, несколько напоминающими парадокс мистического познания или, скорее, мистического незнания. С одной стороны, оцепенение — это открытость, которая интенсивнее и неодолимее всякого человеческого познания или, скорее, мистического незнания; с другой же стороны, оно остается во всеохватной тьме, будучи не в состоянии раскрыть свои растормаживатели. Животное оцепенение и открытость мира соотносятся между собой, словно негативная и позитивная теология, а их отношения столь же двусмысленны, как те, что одновременно противопоставляют и связывают в тайном союзе темную ночь мистики и свет рационального познания. И, возможно, в силу некоей негласной иронической аллюзии на такие взаимоотношения Хайдеггер в какой-то момент ощущает потребность проиллюстрировать животное оцепенение одним из древнейших символов *unio mystica* — мотыльком, что сгорает в пламени, которое его и притягивает, но до последнего момента остается для него непостижимым. Этот символ демонстрирует здесь собственную неуместность, поскольку, согласно зоологам, мотылек остается совершенно слепым к не-раскрытости растормаживателей, к своему оцепенению. Мистическое познание есть, в сущности, опыт незнания и сокрытости как таковой, тогда как животное не может соотнестись с не-открытым и остается исключенным как раз из сущностного конфликта между не-сокрытостью и,сокрытостью.

Однако в ходе самого хайдеггеровского курса бедность мира

животного временами оборачивается его несравненным богатством, и тезис о нехватке мира у животного ставится под сомнение как недопустимая проекция человеческого мира на животное:

Трудность проблемы состоит в том, что эту обделенность миром и эту своеобразную зацикленность животного мы всегда должны интерпретировать так, чтобы при постановке вопросов исходить из того, что то, с чем животное соотносится, является сущим, а способ его соотнесенности — открытое животному отношение бытия. То, что это не так, вынуждает принять тезис, что *сущность жизни доступна только в смысле деструктивного рассмотрения*, однако не означает, что жизнь обладает меньшей ценностью или представляет собой низшую ступень по сравнению с человеческим *Dasein*. Скорее, жизнь есть сфера, которой свойственно такое богатство бытия-открытым, какого, вероятно, не ведает человеческий мир. (*Heidegger*, 1983. S. 371-372)

Однако впоследствии, когда этот тезис, казалось бы, отбрасывается уже окончательно, когда окружающий мир животного и человеческий мир разводятся как радикально гетерогенные, Хайдеггер вновь обращается к нему, отсылая к знаменитому фрагменту «Послания к Римлянам» («тварь с надеждой ожидает откровения», 8:19), в котором Павел упоминает о мучительном ожидании всякой тварью спасения, так что обделенность животного миром, возможно, отображает «внутреннюю проблему самой животности»:

Скорее, мы должны *оставить открытой возможность*, что подлинное и явное метафизическое постижение мира вынуждает нас понимать отсутствие мира у животного *всё же* как *лишенность* и обнаруживать в способе бытия животного как такового *бытие-обделенным*. То, что ничего подобного не знает биология, не является возражением против метафизики. То, что время от времени об этом говорят поэты, служит аргументом в пользу того, что метафизика не бесполезна. В действительности, не требуется придерживаться христианской веры, чтобы понять кое-что в словах апостола Павла (Рим 8:19), которыми он описывает apokaradokla tes ktiseos — мучительное ожидание тварей и творения, чьи пути, как об этом говорит также книга Ездры (Езд 4:7-12), стали в этом зоне тесными, печальными и многотрудными. Но пессимизм вовсе не требуется, чтобы представить *обделенность мира животного как внутреннюю проблему самой животности*. Ибо благодаря открытости животного по отношению к его среде обитания, животное в самом своем оцепенении сущностным образом поставлено во внешнее, в иное, которое хотя и не может быть открыто ему ни как сущее, ни

как не-сущее, но, будучи растормаживателем [...], вносит в само существо животного некое *сущностное потрясение [wesenhafte Erschtitterung]*. *(Heidegger,* 1983. S. 395-396)

Подобно тому, как в «Послании» Павла *apokaradokla* в перспективе мессианского спасения приближала «тварь» к человеку, так и сущностное потрясение, испытываемое животным в его выставленности в несокрытое, с грубой наглядностью сокращает ту дистанцию, которая выстроена в лекционном *курсе* между человеком и животным, между открытостью и не-открытостью. Следовательно, обделенность миром, посредством которой животное определенным образом ощущает свою не-открытость, обладает стратегической функцией, обеспечивая переход между окружающим миром животного и открытостью: с этой точки зрения, оцепенение как сущность животного «есть нечто вроде подходящего фона, на котором можно отчетливо выделить сущность человека» (ibid., S. 408).

В этом месте Хайдеггер может иметь в виду рассмотрение скуки, которая занимала его уже в первой части лекционного курса, и совершенно неожиданно в оцепенении животного звучит эхо того основополагающего *Stimmung*[37], который он назвал «глубинной скукой» *(tiefe Langeweile*):

Будет показано, как этот основополагающий настрой и все, что в нем заключено, следует выделять на фоне того, что мы полагали животностью; на фоне оцепенения. Это выделение станет для нас тем более решающим, что как раз животность, оцепенение, вроде бы сдвигается вплотную к тому, что мы характеризовали как одну из характеристик глубинной скуки и называли *зачарованностью [Gebanntheit]*[38] Dasein в рамках сущего, взятого в целом. Правда, выяснится и то, что эта «близость-вплотную» двух настроев бытия попросту обманчива, так как между ними лежит бездна, преодо[1] леть которую невозможно ни в каком смысле, никаким посредничеством. Но тогда нам прояснится и полное расхождение двух тезисов, а вместе с тем — и сущность мира. (*Heidegger*; 1983. S. 409).

Оцепенение животного предстает здесь как некая разновидность основополагающего *Stimmung*, когда животное не открывается в мир (как Dasein), но, скорее, экстатически выходит вне себя в своего рода самовы-ставлении, потрясающем все его нервные окончания. Понимание же человеческого мира возможно лишь благодаря — пусть даже обманчивому—опыту некоей «предельной близости» к подобному *выставлению без несокрытия.* Вероятно, не следует сначала предполагать бытие и человеческий мир, чтобы впоследствии, путем вычитания — через «разрушающее наблюдение» — получить животное; вероятно и

скорее всего, дела обстоят диаметрально противоположным образом, а именно открытость человеческого мира — поскольку это, прежде всего, открытость сущностному конфликту между несокрытостью и сокрытостью — может быть достигнута лишь посредством операции, осуществляемой с не-открытым животного мира. И место этой операции там, где на мгновение соприкасаются человеческая открытость в мир и открытость животного расторма-живателю: скука.

ГЛУБИННАЯ СКУКА

Скука — это желание счастья, заявляющее о себе в неком чистом виде.

Джакомо Леопарди

Трактат о глубинной тоске включает в себя почти сто восемьдесят страниц, параграфы 18-39 лекционного курса, и представляет собой самый полный из тех анализов, которые Хайдеггер посвятил *Stimmung*у* (в *Sein und Zeit* близкому понятию «страха» отведено всего восемь страниц). В первую очередь здесь упомянута проблема того, как вообще следует понимать настрой, а именно как основополагающий модус того, как бытие всегда уже настроено,—а, следовательно, как наиболее изначальный способ того, как мы встречаем самих себя и других. После этого Хайдеггер развертывает свой анализ скуки сообразно трем формам, или ступеням, на которых она постепенно сгущается, и, наконец, достигает той фигуры, которую определяет как «глубинную скуку» (*tiefe Langeweile*). Три эти формы совпадают между собой двумя свойствами, или «структурными моментами» (*Struk-turmomente*), которые, согласно Хайдеггеру, определяют сущность скуки. Первое — это *Leergelassenheit*, быть-оставленным-опустошенным, оставленность-пустым. Хайдеггер начинает с описания того, что представлялось ему одним из *locus classicus* опыта скуки.

Мы сидим, к примеру, на безвкусно оформленном вокзале какой-то затерянной железной дороги. Следующий поезд подходит только через четыре часа. Местность лишена привлекательности. Правда, у нас книжка в рюкзаке — так что, читать? Нет. Или задуматься над каким-нибудь вопросом, проблемой? Не получается. Мы изучаем расписание поездов или изучаем список расстояний от этой станции до других мест, которые нам совершенно неизвестны. Мы смотрим на часы — прошло всего четверть часа. Выходим на главную улицу. Мы шагаем взад-вперед, лишь бы чем-нибудь заняться. Но все бессмысленно. Потом считаем деревья на главной улице, вновь смотрим на часы — прошло едва пять минут с тех пор, как мы на них посмотрели. Изможденные от хождения взад-вперед, мы садимся на камень, рисуем всевозможные фигуры на песке — и ловим себя на том, что опять посмотрели на часы: прошло полчаса...»(*Heidegger*, 1983. S. 140)

Времяпрепровождение, которому мы пытаемся предаться, свидетельствует об оставленности-опустошенности как

сущностном опыте глубинной *скуки.* Когда мы обычно занимаемся различными вещами и погружены в них—что Хайдеггер даже уточняет в понятиях, предвосхищающих термины, определяющие отношения между животным и его окружающим миром: «мы погружены [*Ьщепоттеп*] в вещи, а то и затеряны *[verlo-геп]* в них, а зачастую даже оглушены *[Ьепоттеп]* ими» *(ibid.* S. 153) — скука внезапно передает нам ощущение пустоты. Однако в этой пустоте вещи «не просто отнимаются от нас или уничтожаются» *(ibid.* S. 154); они присутствуют, но им «нечего нам предложить», они оставляют нас совершенно безразличными, хотя и в такой степени, что мы не можем освободиться от них, так как мы *связаны тем и вручены тому, что приносит нам скуку:* «Испытывая скуку от чего-либо, мы также остаемся прикованными *festgehalten*] к тому, что нам ее доставляет; мы не отпускаем этого от себя *[wir lassen es selbst nicht los*] или к этому по каким-то причинам вынуждены, обязаны», *(ibid.* S. 138)

И вот здесь скука открывается как нечто вроде *Grund-stimmung,* фактически являющегося конститутивным для *Dasein,* тогда как страх в *Sein und Zeit* есть не что иное, как своего рода ответ или ответная реакция. И действительно, в безразличии

«сущее в целом не пропадает, но показывает себя как раз в качестве такового в своем безразличии. Соответственно этому пустота состоит здесь в безразличии, которое охватывает сущее в целом. [...] Это означает: Dasein из-за этой скуки оказывается поставленным как раз перед сущим в целом, потому что в этой скуке сущее, которое окружает нас, уже не предоставляет возможности ни делать, ни допускать что-либо. Оно отказывает [es *versagtsich]* этой возможности вообще. Таким образом, отказывается Dasein, которое в качестве такового среди сущего соотносится с ним в целом — с ним, с сущим в целом, которое теперь отказывает — оно должно соотноситься с ним, если оно должно быть иным, нежели то, что оно есть. Итак, Dasein оказывается врученным сущему, отказывающему себе в целом *[Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende]».* C*Heidegger*, 1983. S. 208-210)

В этой «выставленности сущему, отказывающему себе в целом», как в первом существенном моменте скуки, проявляется основополагающая структура того сущего — *Dasein* — для которого в его бытии поставлено на кон его собственное бытие. *Dasein* может быть определено как *скука* из-за сущего, отказывающего себе в целом потому, что оно «вверено *[iiberantwortet]* своему собственному бытию», «заброшено» в мир, и «затеряно» в мире, заботу о котором оно берет на себя. Но как раз поэтому скука высвечивает неожиданную близость между *Dasein* и

животным. *«Dasein», скучая, вручает себя (ausgeliefert) чему-то, что от него отказывается, совершенно так же, как животное в своем оцепенении выставляет себя (hinausgesetzt) чему-то не раскрытому.*

В свойственной глубинной скуке оставленности-пустым раздается эхо того «сущностного потрясения», которое вызывается выставленностью в некое «иное» и включенностью животного в это «иное», которое, однако, никогда не открывается ему как таковое. Поэтому скучающий человек оказывается в «предельной близости» — даже если всего лишь кажущейся — к оцепенению животного. В наиболее характерном для этого состоянии они оба *открыты для сокрытости*, целиком вручены чему-то, с чем они не справляются (и, вероятно, если нам позволят определить нечто вроде *Stimmung*, характерного для каждого мыслителя, то эта вручен-ность чему-то, что ускользает, и характеризует особый эмоциональный настрой хайдеггеровской мысли).

Анализ же второго «структурного момента» глубинной скуки позволяет прояснить и ее близость к оцепенению животного, и тот шаг, который скука делает за пределы этого оцепенения. Этот второй структурный момент (теснейшим образом связанный с первым, с оставленностью-пустым) есть приостановленность *(Hingehaltenheit)*. То сущее, которое отказывало (себе) в целом в первый момент, привативным образом, посредством отнятия, открывает то, что *Dasein* могло бы осуществить или испытать, а именно — его возможности. Эти возможности открываются теперь перед ним в их абсолютном безразличии, сразу и присутствующими, и совершенно недоступными:

Об этих возможностях бытия сказывает [sagt] отказ [das Versagen]. Отказ не говорит [spricht] о них, не вступает в переговоры относительно их, но, отказывая, *указывает на них* и извещает о них, когда отказывает в них. [...] Сущее в целом стало безразличным. Но не только это: вместе с этим показывает себя еще нечто, брезжат возможности, которые могло бы иметь Dasein, но которые «лежат без действия» [*brachliegen*] как раз в этом «мне скучно», и которые «лежа бездействия» [*brachliegende*], бросают нас на произвол судьбы [uns im Stich lassen]. Во всяком случае, мы видим: в этом отказе заключается отсылка к иному. Эта отсылка есть возвещение [Ansa-gen] «лежащих без действия» возможностей. (*Heidegger*, 1983.S. 212)

Глагол *brachliegen* — который мы *\Дж.* А] перевели как «giacere inattivo» [лежать без действия] — происходит из языка сельского хозяйства. *Brache* означает «пар», такое поле, которое остается необработанным для того, чтобы его можно было засеять на следующий год. Таким образом, *brachliegen* означает «оставлять под паром», т. е. без действия, необработанным. Но тем самым

проявляется и значение приостановленности, как второго структурного момента глубинной скуки. Оставаться приостановленным, «лежать под паром» — таковы теперь специфические возможности *Dasein*, такова его способность делать то или это. Но такая приостановка конкретных возможностей впервые — т. е. вообще — открывает *делающее-возможным (das Ermoglichende)*, чистую возможность — или, как называет ее Хайдеггер,—«изначальную возможность мочь» *(die urspriingliche Ermoglichungy.*

Сущим, отказывающим себе в целом, затронуто Dasein как таковое, т. е. то, что принадлежит к его возможности-быть как таковой, то, что касается возможности Dasein как таковой. Но то, что касается возможности как таковой, есть то, что ее *делает-возможной,* то, что наделяет ее саму *возможностью* быть возможной. Это внешнее и первейшее, делающее-возможными все возможности Dasein как возможности; то, что несет в себе возможное бытие Dasein, его возможности, затронуто сущим, отказывающим себе в целом. Но это означает: сущее, отказывающее себе в целом, возвещает не какие угодно возможности меня самого, не сообщает мне об этом ничего, однако это возвещение [Ansagen] в отказе [Versagen] есть *зов [Anrufen],* то, что, собственно, делает-возможным Dasein во мне. Этот зов возможностей как таковых, который сочетается с отказом сущего самому себе, не есть неопределенное *указание* на какие угодно, изменчивые возможности Dasein, но попросту однозначное указание на *делающее-возможным,* которое несет в себе все сущностные возможности Dasein и приводит к ним, но для которого у нас вроде бы нет никакого содержания, и поэтому мы не можем сказать, что это такое, так, как мы указываем на наличные вещи и определяем их как то-то и то-то. [...] Это возвещающее указание на то, что Dasein, собственно говоря, делает-возможным в своих возможностях, есть *принуждение [Hinzwingen] к выходу на единственное острие этого изначального делающего-возможным...* К этой брошенности-на-произвол-судьбы [Im-Stich-gelassenwerden] со стороны сущего, отрицающего себя в целом, в то же время принадлежит становление-принужденным [Hingezwungenwerden] к выходу на эту крайнюю оконечность подлинного делания-возможным Dasein как такового. (*Heidegger*, 1983. S. 215-216)

Приостановленность как второй существенный момент глубинной скуки есть, следовательно, не что иное, как опыт раскрытия изначальной возможности (т. е. чистой потенции) при снятии и вычитании всех конкретных специфических возможностей.

Следовательно, то, что предстает вначале, в самом неиспользовании (*Brachliegen*) возможности, есть сам *исток потенции,* а тем самым — и *Dasein,* т. е. сущего, которое существует в форме бытия-возможным. Но эта потенция или изначальное делание-возможным как раз поэтому имеет основополагающую форму не-потенции, импотенции, ведь она может исходить только из *неспособности,* из пассивизации единичных специфических конкретных возможностей.

Таким образом, близость, а вместе с ней — и дистанция между глубинной скукой и животным оцепенением, наконец-то проясняются. Пребывая в оцепенении, животное находилось в непосредственном отношении со своими растормаживателями, но настолько вверено им и оглушено ими, что они никогда не могли ему раскрыться в качестве таковых. Животное как раз и неспособно приостановить и отключить свое отношение с циклом своих специфических растормаживателей. Окружающий мир животного устроен так, что в нем никогда не может проявиться такая вещь, как чистая возможность. В таком случае глубинная скука выступаем в качестве метафизического оператора, благодаря которому осуществляется переход от обделенности миром к собственно миру, от животного окружающего мира к человеческому миру; здесь речь идет ни более ни менее как об антропогенезе, о становлении *Dasein* живого человека. Но этот переход, это становление живого человека *Dasein* (или, как еще выражается Хайдеггер в своем лекционном курсе, принятие на себя того бремени, каким для него оказывается *Dasein*), не открывает никакого иного пространства, более просторного и светлого, завоеванного за пределами животного окружающего мира и не имеющего к нему отношения; наоборот, это пространство открывается тблько через приостановку и пассивизацию отношения животного со своими растормаживателями. В этой приостановке, в этой пассивизации (*Brachliegen*, оставление под паром) растормаживателей оцепенение животного и его вы-ставленность в не-раскрытое могут быть впервые постигнуты как таковые. Открытое — «свобода-быть» — не обозначает ничего радикально иного по сравнению с не-открытым-не-закрытым животного окружающего мира: это явление не-открытого как такового, приостановка и схватывание не-видения-жаворонком-открытого. Драгоценность, вставленная в оправу в центре человеческого мира и его *Lichtung'*а, — не что иное, как животное оцепенение; удивление перед тем, «что Dasein *есть*» — не что иное, как схватывание сущностного потрясения, которое испытывает живое существо при выставленности в не-открытость. В этом смысле *Lich-tung*—

воистину *lucus a non lucendo;* открытость, которая поставлена здесь на кон—это, в сущности, открытость сокрытости, и тот, кто смотрит в открытость, видит только закрывающееся, только не-видение.

В курсе лекций о Парменида Хайдеггер неоднократно указывает на верховенство Zethe по отношению к несо-крытости. Исток *сокрытости (Verborgenheit)* в сравнении с *несокрытостъю* (*Unverborgenheit*) остается в тени до такой степени, что его можно понимать как своего рода изначальную тайну несокрытости: «Во-первых, слово “не-сокрытость” наводит нас на мысль о “сокрытости”. Что было сокрыто перед тем, как о себе заявила “несо-крытость”, кто именно это скрывает и как происходит сокрытие, когда, где и для кого это сокрытие имеет место — все это остается неясным». *[Хайдеггер М.* Парменид. С.37-38] C*Heidegger*, 1993. S. 19)«... там, где имеет место сокрытость, должно совершаться и уже совершилось сокрытие. [...] Но что постигают и мыслят греки, соотнося с “несокрытостъю” ту или иную сокрытость, мы не можем узнать сразу». *[Хайдеггер* М. Парменид. С. 42] (*Heidegger*, 1993. S. 22) В той перспективе, какую мы попытались здесь очертить, тайна несокрытости должна исчезнуть, поскольку Zethe, господствующая в самом сердце *alitheia* — не-истина, изначально причастная истине—есть нераскрываемость, не-открытое, свойственное животному. Неразрешимая борьба между несокрытостъю и сокрытостью, раскрытием и сокрытием, которая характеризует человеческий мир, есть внутренняя борьба между человеком и животным.

Поэтому в центре лекции «Что такое метафизика?», прочитанной в июле 1929 г.,—как раз во время подготовки лекционного курса «Основные понятия метафизики» — располагается сопринадлежность бытия и ничто: «Dasein означает приостановку в Ничто *[Hineingehalten-heit*, почти то же самое слово, которым обозначается второй сущностный момент скуки]» (*Heidegger*, 1967a. S. 12). «Человеческое *Dasein* может соотноситься [ver-

halten, термин, который в этом курсе лекций определяет человеческие отношения с окружающим миром, противопоставленный *Sich-benehmen* животного] только с сущим, если последнее приостановлено в Ничто» *(ibid.* S. 18). *Stimmung* страха предстает в этих лекциях (где скука не упоминается) как предпосылка той изначальной открытости, которая возникает лишь благодаря светлой ночи Ничто *(ibid.* S. 11) Но откуда происходит эта негативность, которая ничтожит (*nichtet*) в самом бытии? Сравнение этой лекции с лекционным курсом наводит на мысль о нескольких возможных ответах на этот вопрос.

Бытие изначально пронизано Ничто, *Lichtung* — это соизначально *Nichtung**, поскольку мир открыт для человека только через прерывание и ничтожение отношений живого с его растормаживателями. Конечно, живое не ведает ни бытия, ни Ничто; но бытие являет себя в «светлой ночи Ничто» лишь потому, что в опыте глубинной скуки человек берет на себя смелость приостановить самого себя, прекращая в качестве живого существа свои отношения с окружающим миром. Lethe — которая, согласно введению в лекцию «Что такое метафизика?», есть то, что в качестве *сутствую-щего [das Wesende*] господствует в открытом как то, что наделяет сущностью и дает бытие, оставаясь в них не-помысленным — представляет собой не что иное, как нераскрываемое из окружающего мира животного, и вспоминать о нем с необходимостью означает вспоминать и о другом, вспоминать об оцепенении, на миг предшествовавшем раскрытию мира. То, что в бытии сутствует и вместе с тем ничтожит, происходит из «ни сущего, ни не-сущего» растормаживателей животного. *Dasein*—это попросту животное, которое научилось скучать, которое пробуждается *из* собственного оцепенения *в* собственное оцепенение. Это пробуждение живого навстречу собственному оцепенению, это тревожное и решительное открытие навстречу не-открытому и есть человек.

В 1929 г., когда Хайдеггер готовил свой курс, он не мог знать об описании окружающего мира клеща: оно отсутствует в текстах, на которые он ссылается, так как было введено Юкскюлем лишь в 1934 г., в книге *Streifziige durch die Umwelten von Tieren und Menschen* [«Прогулки по окружающим мирам животных и человека»]. Если бы он знал об этом, он бы, вероятно, задумался над тем, что клещ жил в ростокской лаборатории в течение восемнадцати лет в условиях полного отсутствия растормаживателей. В особых условиях — например, тех, что создает для него человек в лаборатории—животное действительно может приостанавливать непосредственные отношения со своим окружающим миром, не переставая при этом быть животным и не становясь человеком. Возможно, клещ из ростокской лаборатории хранит тайну «просто живого», которую не готовы были принять ни Юксюоль, ни Хайдеггер.

МИР И ЗЕМЛЯ

*

Отношения между человеком и животным, между миром и окружающим миром вроде бы пробуждают в памяти тот внутренний *спор* (*Streit*) между миром и землей, который — согласно Хайдеггеру — разворачивается в художественном произведении. В обоих как будто бы наличествует одна и та же парадигма, которая объединяет открытость с закрытостью. В художественном произведении тоже происходит спор о диалектике между сокрытостью и несокрытостью, между открытостью и закрытостью при контрасте между миром и землей; диалектику эту Хайдеггер в «Истоке художественного творения» формулирует почти теми же словами, что и в лекционном курсе 1929/1930 гг.: «Для камня нет мира. И для растения и животного тоже нет мира — они принадлежат неявному напору своего окружения, которому послушествуют, будучи ввергнуты в него. А у крестьянки, напротив, есть мир, поскольку она находится в отверстых просторах сущего». *[Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 77. Пер. А. В. Михайлова] (.*Heidegger*, 1950. S. 31) Если в произведении мир представляет собой открытое, то земля обозначает «сущностно замыкающееся» *[Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. С. 80] *(ibid.* S. 33]. «В своей открытой просветленности земля как земля является лишь там, где она гарантирует и сохраняет себя как нечто сущностно непостижимое, которое

уклоняется от любого постижения и таким образом постоянно удерживает себя в затворенной замкнутости». [Ср.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. С. 79-80] *(ibid.* S. 33) В художественном произведении это неразмыкаемое открывается свету. «Творение вдвигает землю в разверстые просторы своего мира и удерживает в них землю». *[Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. С. 79] *(ibid.* S. 31) «Составлять землю — значит приводить ее в просторы разверстого как самозамкнутость». *[Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. С. 80] *(ibid.* S. 32f.)

Мир и земля, открытость и закрытость всегда неразделимы, хотя они и противостоят друг другу в некоем сущностном конфликте: «Земля есть выход на свет постоянно замыкающегося, тем самым укрывающего и прячущего себя. Мир и земля сущностно отличны друг от друга, и, однако, никогда не

разделены. Мир основывает себя на земле, а земля пронизывает мир своим воздыманием в нем». [М. *Хайдеггер.* Работы и размышления разных лет. С. 81] *(ibid.* S. 35)

Неудивительно, что Хайдеггер описывает эту неразделимую оппозицию между миром и землей в решительным образом политически окрашенных понятиях:

«Противостояние их есть спор мира и земли. Но слишком легко извратить сущность спора, смешав его сущность с ссорой и перебранкой, когда спор понимается только как нарушение, как разрушение. В споре сущностном спорящие силы поднимают одна другую до самоутверждения их сущности. А самоутверждение сущности никогда не бывает упрямствованием, застывающим на случайном своем состоянии, а, напротив, самоутверждение есть отказ от себя, предающийся сокрытой изначальности истока своего бытия. [...] И чем сильнее разжигается спор, стремясь превзойти самого себя, тем непримиримее спорящие силы устремляются к проникновенности своей простой приверженности друг другу. Земля не обходится без разверстых просторов мира, иначе сама же она не сможет явиться как земля в высвобожденном напоре своей затворяющейся замкнутости. И мир тоже не может отлететь прочь от земли, иначе сам же он не сможет, будучи правящим простором и кругом того, что суждено в существенном, основываться на твердо решенном». *[Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. С. 81-82] *(ibid.* S. 35f.)

Без сомнения, для Хайдеггера в определяющей истину диалектике между сокрытостью и несокрытостью стоит на кону политическая парадигма, и даже политическая парадигма *par excellence.* В лекциях о Парменид *polis* определяется как раз через конфликт между *сокрыто-стью* и *несокрытостью:*

ПоХц есть собранное в себе средоточие несокрытости сущего. Однако поскольку, как мы уже знаем, аXrjOeia отличается глубинным внутренним самопротивоборством и это противоборствующее проявляется также и в том противоположном, чем характеризуется за-ставление и за-бытие, в ябХц как сущностном средоточии человека должна господствовать предельная противосущность, а в ней — вся не-сущность к несокрытоМу и сущему, т. е. не-сущее во всем многообразии своей противо-сущности. *[Хайдеггер М.* Парменид. С. 197] *(Heidegger,* 1993. S. 133)

Онтологическая парадигма истины как конфликт между сокрытостью и несокрытостью является у Хайдеггера непосредственно и в своих истоках парадигмой политической. Только потому, что человек сущностно свершается в открытости по направлению к закрытости, возможны такие феномены, как

яо>.ц и политика.

Если же теперь мы возвратим замкнутому, земле и *lethe* — согласно интерпретации лекций 1929/1930 гг., которые мы до сих пор рассматривали—их собственные имена: «животное» и «просто живое существо», то изначально политический конфликт между несокрытостью и сокрытостью становится одновременно и в той же степени конфликтом между человечностью и животностью человека. Животное — это неразмыкаемое, которое человек сохраняет и в качестве такового выводит на свет. Однако здесь все усложняется. Ведь если особенность *humanitas* состоит в том, чтобы оставаться открытой к замкнутости животного; если то, что приводит мир к открытости, есть исключительно земля как нечто в себе замыкающееся, то как тогда следует понимать упрек Хайдеггера в адрес метафизики и зависимых от нее наук, что она мыслит человека, «исходя из *animalitas,* но не по направлению к *humanitas»* С*Heidegger*, 1967. S. 155)? Если человечность достигается только через приостановку животности, и поэтому должна оставаться открытой по отношению к ее замкнутости, то в каком смысле Хайдеггер, в попытке постичь «экстатическую сущность человека», избегает метафизического первенства *animalitas*?

АНИМАЛИЗАЦИЯ

л

... что люди—это звери, одни из которых разводят других, себе подобных.

Петер Слотердайк

Хайдеггер был, вероятно, последним философом, который простодушно исходил из того, что *polis—polos*,* где господствует конфликт между сокрытостью и несокры-тостью, между *animalitas* и *humanitas* человека,—еще доступен для переговоров, что он, располагаясь в опасном месте, пока еще делает возможным для человека, для народа нахождение их собственной исторической судьбы. Таким образом, он был последним, кто — по крайней мере, в определенной степени и не без сомнений и противоречий — верил в то, что антропологическая машина еще может производить судьбу и историю, непрерывно принимая решения в конфликте между человеком и животным, между открытым и не-открытым и заново формируя этот конфликт. Вероятно, в определенный момент Хайдеггер осознал свою ошибку; возможно, он понял, что решение, которое соответствовало бы историческому поручению бытия, совершенно невозможно. Уже в 1934/1935 гг., в лекционном курсе о Гёльдерлине Хайдеггер пытается пробудить «основной настрой исторического Dasein» и пишет, что «возмож-

Полюс (др. *греч.)*.

ность великого потрясения *[Erschiitterung* — то самое слово, которое обозначает «выставленность» животного по отношению к не раскрытому] исторического Dasein народа исчезла. Храм, образ и обычай не в состоянии “из глубины” взять на себя исторический посыл того или иного народа и принудить его к новому поручению». (*Heidegger*, 1980. S. 99) Конец истории отныне начинает стучаться в ворота свершившейся метафизики.

Сегодня, почти семьдесят лет спустя, каждому, кто не является совершенно недобросовестным, ясно, что для людей больше не существует ни таких исторических задач, которые они могут взять на себя, ни даже таких, которые на них можно хотя бы возложить. В известной степени уже после Первой мировой войны стало очевидно, что европейские национальные государства больше не могут брать на себя исторические задачи и что сами народы обречены на уничтожение. Мы совершенно не поймем сущность великих тоталитарных экспериментов XX века, если будем считать их только продолжением последних великих

задач, которые взяли на себя государства века XIX — национализма и империализма. Теперь речь идет о совершенно иной и гораздо более сложной проблеме, так как задачей становится обеспечение искусственного существования самих народов, а это — в конечном счете — означает их голую жизнь. С этой точки зрения, тоталитаризмы XX века фактически являют собой другую грань гегельянско-кожевской идеи конца истории: отныне человек достиг своего исторического *телоса*, и для человечества, вновь вернувшегося к животности, не остается ничего, кроме деполитизации человеческих обществ посредством безусловного развертывания *oikonomia* или «снятия» биологической жизни ради выполнения сугубо политической (или, скорее, неполитической) задачи.

Вероятно, что и сегодня мы не избежали этой апории. Не видим ли мы сегодня — вокруг нас и среди нас — людей и народы без сущности и идентичности, предоставленных, так сказать, своей бессодержательности и бездеятельности — в непрерывных поисках ощупью какого-то наследства и какой-то задачи, *наследства как задачи* — пусть даже ценой грубых фальсификаций? Даже одно лишь запечатление всех исторических задач — сводящихся попросту к функциям внутренней или внешней политики — во имя триумфа экономики, часто содержит сегодня некий пафос, благодаря которому сама естественная жизнь и ее благосостояние как будто бы становятся последней исторической задачей человечества, в том смысле, в каком здесь есть какой-то смысл говорить о «задаче».

Традиционные исторические силы — поэзия, религия и философия — которые как с гегельянско-кожевской, так и с хайдеггеровской точки зрения, определяли историко-политическую судьбу народов, с некоторого времени превратились в культурные зрелища и в опыт частной жизни, утратив всякую историческую действенность. В связи с этим затмением единственной сколько-нибудь серьезной задачей остается забота о биологической жизни и «интегральное управление» ею, т. е. самой животностью человека. Геном, глобальная экономика и гуманитарная идеология—три неразрывно взаимосвязанных грани этого процесса, в котором человечество вроде бы «берет на себя» собственную физиологию как последний и неполитический мандат на конец истории.

Непросто сказать, является ли человечество, взявшее на себя мандат на интегральное управление собственной животностью, все еще человечным в смысле той антропологической машины, которая производила *humanitas*, непрерывно принимая решения о

человеке и животном; столь же неясно, может ли быть признано удовлетворительным благосостояние в такой жизни, которая уже не может распознать себя ни как человеческая, ни как животная. Конечно, с точки зрения Хайдеггера, такая человечность больше не остается открытой по отношению к не-раскрытому животного, но, скорее, повсюду пытается открыть и обеспечить для себя не-открытое, однако тем самым замыкается в собственной открытости, забывает о собственной *humanitas* и превращает бытие в свой особый растормаживатель. Интегральная гуманизация животного совпадает с интегральной анимализацией человека.

АНТРОПОГЕНЕЗ

Попытаемся сформулировать результаты нашей интерпретации антропологической машины в западной философии в виде предварительных тезисов:

1) Антропогенез возникает благодаря цезуре между человеческим и животным элементами и их расщеплению. Эта цезура происходит, прежде всего, в глубинах человека.

2) Онтология — или первая философия — это не безобидная академическая дисциплина, а во всех смыслах основополагающая операция, при которой происходит антропогенез, очеловечивание живого существа. Метафизика с самого начала отмечена этой стратегией: она касается как раз того meta, которое совершает и сопровождает преодоление животной *physis* по направлению к человеческой истории. Это преодоление — не раз и навсегда завершенное событие, но непрерывно протекающий процесс, который заставляет каждого индивида решать, выбирая между человеческим и животным, между природой и историей, между жизнью и смертью.

3) Однако бытие, мир и открытое не суть нечто иное по отношению к окружающему миру и животной жизни: они — не что иное, как прерывание и «изъятие» отношений между живым существом и растормаживателями. Открытое есть не что иное, как «захват в плен» свойственного животному не-огкрытого. Человек приостанавливает свою животность и таким образом открывает «свободную и пустую» зону, в которой жизнь оказывается запертой, покинутой и изгнанной в некоторой зоне чрезвычайного положения.

4) Как раз потому, что мир человека раскрывается лишь через приостановку и «изъятие» животной жизни, бытие всегда уже пронизано Ничто, а *просвет [Lichtung]* есть всегда уже *ничтожение [Nichtung]*.

5) Решающий политический конфликт в нашей культуре, который преобладает над всеми остальными, есть конфликт между животностью и человечностью. Поэтому политика западных государств имеет те же истоки, что и биополитика.

6) Если антропологическая машина служила мотором для историзации человека, то конец философии и свершение эпохальных определений бытия означают, что сегодня эта машина работает вхолостую.

И теперь, с точки зрения Хайдеггера, возможны два сценария, а) В конце истории человек уже не хранит собственную

животность как неразмыкаемое, но пытается овладеть ею и взять ее на себя посредством техники, б) Человек, пастырь бытия, обязан себе своей собственной сокрытостью, своей собственной животностью, которая не остается замаскированной и не становится объектом господства, но мыслится как таковая, как чистая оставленность.

МЕЖДУ

*

Все загадки бытия кажутся нам простыми по сравнению с ничтожной тайной сексуальности.

Мишель Фуко

Некоторые тексты Беньямина демонстрируют совершенно иной образ отношений между человеком и природой и между природой и историей: антропологическая машина как будто бы в них не фигурирует вообще. Первый текст — письмо к Флоренсу Кристиану Рангу от 9 декабря 1923 г. о «спасенной ночи». Здесь противопоставлены друг другу природа как мир *замкнутости (Verschlossenheit)* и ночь и история как сфера *откровения* (*Offenbarung*). Поразительно, что Беньямин приписывает замкнутой сфере природы также и идеи, и художественные произведения. Последние даже определяются

как модели такой природы, которая не ожидает дня, а значит — и Судного Дня; как модели такой природы, каковая не служит ареной истории и жильем для человека. Спасенная ночь. (*Benjamin*, 1996. S. 393)

Связь между природой и спасением, между творением и спасенным человечеством, которую установил текст апостола Павла о надежде на откровение (*apokaradokia tes ktiseds*, Послание к Римлянам 8:19), здесь прервана. Идеи, которые—подобно звездам—«сияют только в ночи природы», не открывают тварную жизнь и не раскрываются на человеческом языке, но восстанавливают ее в ее замкнутости и немотствовании. Разделение между природой и спасением—традиционный мотив гнозиса, и это побудило Якоба Таубеса расположить Беньямина рядом с гностиком Маркионом. Однако у Беньямина это разделение соответствует особенной стратегии, которая несовместима со стратегией Маркиона. А то, что у Маркиона, как и у большинства гностиков, вело к обесценению и осуждению природы как произведения злого демиурга, становится здесь переоценкой, постулирующей природу как архетип *beautitudo** «Спасенная ночь» — это имя этой возвращенной самой себе природы, чей «пароль», согласно другому фрагменту Беньямина, — бренность, а ритм — блаженство. Спасение, о котором здесь идет речь, касается не утраченного или восстанавливающегося, которое было забыто и должно быть вспомянуто, но, скорее, утраченного и забытого как такового, т. е. неспасаемого. Спасенная ночь — это отношения с неким неспасаемым. Поэтому

человек — постольку, поскольку он на определенных «ступенях» тоже представляет собой природу, изображается как некое поле, которое пересекается двумя различными разновидностями напряжения, двумя различными типами спасения:

Духовному restitutio in integrum**, которое приводит к бессмертию, соответствует мирское, ведущее к вечной гибели, и ритм этого вечно преходящего, в своей тотальности преходящего, в своей пространственной, да и временной тотальности преходящего мирского, ритм мессианской природы — и есть счастье. [Беньялшн *В.* Теолого-политический фрагмент. Пер. И. Болдырева // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения М.: РГГУ, 2012. С.236.] (*Benjamin*, 1977. S. 204)

Блаженство *(лат.)*.

Восстановление в прежних правах *(лат.)*.

В этом своеобразном гнозисе человек представляет собой сито, посредством которого тварная жизнь и дух, творение и спасение, природа и история непрерывно различаются и разделяются, все-таки тайно вступая в заговор ради собственного спасения.

Беньямин в тексте, озаглавленном «О планетарии» *[Zum Planetarium*] и завершающем сборник «Улица с односторонним движением» [*Einbahnstrafie*], пытается очертить отношения современного человека с природой в сравнении с отношениями древнего человека с космосом. Для древнего человека «место» этих отношений следует искать в экстазе опьянения. Для современного же человека подлинное место этих отношений — техника. Но, конечно, «техника» подразумевается здесь не в расхожем смысле покорения природы человеком:

Смысл всякой техники, учат империалисты, есть овладение природой. Но кто бы поверил мастеру порки, объяви он смыслом воспитания подчинение взрослыми детей? Разве не есть воспитание прежде всего неукоснительный порядок отношений между поколениями и, следовательно, если угодно говорить о подчинении, подчинение этих отношений, а не детей? И так же техника — не подчинение природы, а подчинение отношений между природой и человечеством. И хотя спустя десятки тысяч лет люди как вид находятся в конце своего развития, но человечество как вид находится еще в самом начале. (*Benjamin*, 1972. S. 147), [Беньямин В. Улица с односторонним движением. М., 2012. С. 111. Пер. с нем. под ред. И. Болдырева.]

Что, однако, означает «покорение отношений между природой и человечеством»? То, что ни человек не должен господствовать над природой, ни природа над человеком. И даже не должно быть никакого третьего понятия, как их

диалектического синтеза. Скорее, согласно беньяминовской модели «застывшей диалектики», решающим является лишь «промежуток», интервал и взаимодействие двух понятий, их непосредственная констелляция при несовпадении. Антропологическая машина уже не связывает природу и человека, чтобы через приостановку и «изъятие» нечеловеческого произвести человеческое. Эта машина уже, так сказать, не движется, она «стоит», а между природой и человечеством, при взаимной приостановке обоих понятий, в спасенной ночи гнездится нечто участвующее в отношениях покорения, для чего у нас нет имен и что не является ни человеком, ни животным.

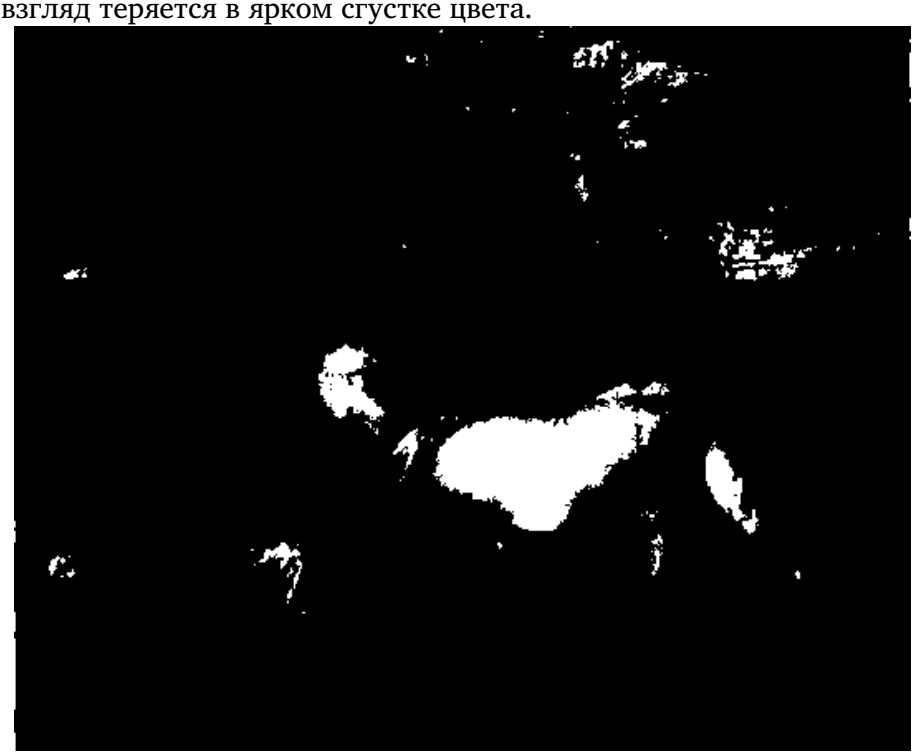
В той же книге несколькими страницами ранее, в одном из своих наиболее многозначительных афоризмов Беньямин изображает неопределенную картину этой жизни, которая оторвалась от отношений с природой лишь ценой утраты собственной тайны. Однако не исчезают и остаются тайные узы, которые связывают человека с жизнью; это элемент, который вроде бы целиком принадлежит природе, но который, наоборот, повсюду выходит за ее рамки: сексуальное удовлетворение. Итак, в парадоксальном изображении жизни, которая в экстремальных перипетиях сладострастия избавляется от тайны, чтобы распознать, так сказать, некую не-природу, Беньямин начертал нечто, подобное иероглифу новой не-человечности:

Сексуальное удовлетворение лишает мужчину его тайны, которая не в сексуальности заключена, но разрезается, — не разрешается — в ее удовлетворении, и, возможно, лишь в нем одном. Это можно сравнить с путами, что привязывают его к жизни. Женщина разрезает их, мужчина освобождается для смерти, потому что жизнь его утратила тайну. Тем самым он достигает нового рождения, и, как возлюбленная освобождает его от чар матери, так женщина буквально отрывает его от матери-земли,—акушерка, перерезающая ту пуповину, что сплетена из тайн природы. (*Benjamin*, 1972. S. 140 f.), [Беньямин В. Улица с односторонним движением. М., 2012. С. 100-101.]

19

DESCEUVREMENT*

В венском Музее истории искусств хранится поздняя картина Тициана, известная как «Нимфа и пастух»; некоторые называли ее его «последним стихотворением» —чуть ли не прощанием с живописью. Обе фигуры представлены на переднем плане, будучи погруженными в мрачный полевой пейзаж: изображенный анфас сидящий пастух держит в руках флейту так, словно он только что отнял ее от губ; обнаженная нимфа лежит, повернувшись к нему спиной, на шкуре пантеры, традиционно считающейся символом распущенности и похотливости, и выставляет свои полные и сияющие бедра. Изысканным жестом она обращает свое рассеянное лицо к зрителям, а левой рукой, как бы лаская, гладит свою правую руку. Чуть дальше изображено дерево, в которое ударила молния; подобно дереву из аллегории Лоренцо Лотто**, оно наполовину мертво и наполовину зелено, а рядом с ним в драматической позе, словно желая съесть его листья, стоит на задних лапах некое животное, которое одни называют «дерзкой козой», а другие — олененком. В верхней же части картины, как это часто бывает у позднего импрессионистичного Тициана, взгляд теряется в ярком сгустке цвета.



Этот загадочный *paysage moralis** в какой-то степени сбивает с толку ученых своей чрезвычайно чувственной и слегка меланхоличной атмосферой; они не могут дать ему исчерпывающего объяснения. Ведь эта сцена «слишком перегружена чувством, чтобы представлять аллегорию», но в то же время «эта эмоция слишком сдержана, чтобы соответствовать какой-нибудь из предложенных гипотез» C*Panofsky*, 1969. S. 172) Кажется очевидным, что нимфа и пастух находятся в эротической связи, но их одновременно и промискуитетная, и дистанцированная связь до такой степени необычайна, что речь здесь должна идти «о меланхоличных возлюбленных, столь близких телесно и столь далеких эмоционально» C*Panofsky*, 1969. S. 172). И все в этой картине — почти монохромные оттенки цвета, мрачный и любящий настрой женщины и ее поза — «наводит на мысль, что изображенная пара отведала плодов с Древа познания и вот-вот потеряет свой Эдем» (*Dundas*, 1985. p. 54).

Аллегорический пейзаж (*франц.*).

Джудит Дандес правильно подметила связь между этой картиной и другим произведением Тициана, «Тремя возрастами мужчины», из Шотландской национальной галереи в Эдинбурге. Венская картина, которая написана несколькими годами позже, по мнению Дандес, заимствует несколько элементов у предшествующей (любовная пара, флейта, сухое дерево, присутствие животного, и вероятно, того же самого), но изображает их мрачнее и с большим отчаянием, совершенно без ликующей веселости «Трех возрастов». Однако отношения между двуи(я этими картинами сложнее, и можно подумать, что Тициан вновь и намеренно занялся своим юношеским произведением, чтобы пункт за пунктом опровергнуть его в духе углубления расхожей темы эротики: так, присутствие Эроса и сухого дерева свидетельствует о том, что и в картине из Эдинбурга иконографическая тема «трех возрастов мужчины» развертывается в рефлексии о любви. Прежде всего, инвертированы обе фигуры любовников, а именно — на первой картине мужчина одет, а женщина — нага. Здесь она изображена не со спины, а в профиль, и держит флейту, которая в более позднем произведении передана в руки пастуха. В «Трех возрастах» мы тоже видим справа сломанное и сухое дерево как символ познания и греха, на который опирается Эрос; когда же Тициан вновь берется за этот мотив в более позднем произведении, он располагает дерево сбоку и, таким образом, объединяет два райских древа в одно: древо жизни — с древом познания добра и зла. И если олененок в «Трех возрастах» спокойно лежит на траве, то на картине «Нимфа

и пастух» он — вместо Эроса — стоит на задних лапах, прислонившись к древу жизни.

Тайна половых сношений между мужчиной и женщиной, располагавшаяся в центре уже первой картины, получает тем самым новое и зрелое выражение. Похоть и любовь — о чем свидетельствует вновь наполовину расцветшее дерево — символизируют не только смерть и грех. Конечно, любящие в сексуальном удовольствии познают друг в друге нечто, что им не следовало бы познавать — они утратили свою тайну, хотя из-за этого не стали менее непроницаемыми. Но при этой взаимной утрате тайны им удается — точно так, как гласит афоризм Беньямина,— прорваться к новой и более блаженной жизни, каковая не является ни животной, ни человеческой. В сексуальном удовольствии любящие не воссоединяются с природой, а — как символизирует зверь, вставший на дыбы рядом с древом познания и жизни — достигают более высокой стадии, располагающейся по ту сторону природы и познания, сокры-тости и несокрытости. Любовники на картине Тициана предались отсутствию какой бы то ни было тайны друг у друга, словно в высшей степени интимной тайне; они взаимно прощают друг друга и выставляют напоказ свою *vanitas*[39]. Они — независимо от наготы или одежды — не являются ни сокрытыми, ни несокрытыми; скорее, они неприметны. Из позы обоих любовников, как и по отнятой от губ флейте, ясно видно, что они находятся в состоянии *otium*[40], что они бездеятельны. Если верно то, что пишет Дандес: что Тициан на обеих картинах создал «царство рефлексии, располагающееся выше отношений между телом и духом» (*Dundas*, 1985. P. 55), — то на венской картине эти отношения, так сказать, нейтрализованы. Любовники, которые в сексуальном удовлетворении утратили свою тайну, созерцают человеческую природу, являющуюся совершенно бездеятельной — бездеятельность и *desceuvrement* человеческого и животного элементов образуют наивысшую и неспасаемую фигуру жизни.

ЗА ПРЕДЕЛАМИ БЫТИЯ

Итак, эзотеризм означает выражение форм не-познания.
Фурио Джези

Гностик Василид, к окружению которого восходят изображения с головами животных, которые Батай воспроизвел в «Документах», пишет примерно в середине II в. н. э. в Египте толкования Евангелий в 20-ти книгах. В его изображении сотериологической драмы несуществующий Бог вначале произвел из себя троякое семя (или три эманации) в космосе, и последняя из них осталась, «словно выкидыш», в «большом скоплении* телесной материи, а в конечном итоге она должна возвратиться к божественному не-существованию, из которого она происходит. До этого момента космология Василида не отличается от великой гностической драмы космического смешения и разделения. Его несравненная оригинальность состоит в том, что он первым поставил проблему статуса материи и природной жизни, когда эту жизнь покинули все божественные или духовные элементы, которые возвращаются в место своего истока. И делает он это в гениальной экзегезе того места «Послания к Римлянам», где Павел говорил о стонущей и страдающей от родовых мук природе, которая ожидает спасения:

Если же [...] все порожденное вознесется ввысь и окажется выше пределов духа, то всякая тварь обретет помилование. Ибо до той поры воздыхает она и мучается, и ожидает откровения сынов Божьих, дабы все люди, как Его эманация, вознеслись отсюда ввысь. Когда произойдет это, распростерет Господь над целым миром великое неведение [peydXri fiyvoia], дабы всякая тварь сохраняла верность своему уделу [ката (р\knv], и никто не жаждал пойти против собственной природы. Итак, все души останутся в этом пространстве (на этом свете), ибо природой им суждено оставаться бессмертным в нем одном, не ведая ничего иного или лучшего, нежели это пространство: а в нижних (пространствах) не будет ни свидетельства, ни знания вышерасположенных (пространств), дабы нижерасположенные души не были мучимы стремлением к неведомому, словно рыба, стремящаяся пастись на горах вместе с овцами: ведь подобное стремление было бы для нее гибелью. (*Simonetti*, 1993. P. 172.)

Василид в изображении этой неспасаемой и полностью покинутой всеми духовными элементами естественной жизни, каковая все же является совершенно блаженной благодаря «великому неведению», приходит к грандиозному, доселе

неслыханному образу вновь обретенной животности человека в конце истории — что так раздражало Батая. Здесь тьма и свет, материя и дух, животная жизнь и логос, соединение которых в антропологической машине производило человеческое начало, разъяты навсегда. Но не для того, чтобы замкнуться в какой-то еще более непроницаемой тайне, а для того, чтобы высвободить собственную, еще более истинную природу. В отношении Жарри некий критик написал, что один из алхимических ключей к его произведениям, по-видимому, «следует искать в унаследованной от средневековой науки веры в то, что человек, который в состоянии разделить свои различные, хотя и тесно переплетенные при его существовании, природы, может высвободить глубинный смысл жизни в себе самом» C*Massaty* 1948. P. 12). Непросто вообразить новый или хотя бы древнейший облик такой жизни, которая сияет в «спасенной ночи» этого вечного и неспасаемого выживания природы (и особенно — человеческой природы), там, где она окончательно прощается с логосом и с собственной историей. Эта жизнь уже не является человеческой, так как она полностью позабыла все рациональные моменты, все замыслы преодоления своей животной жизни; но она не является и животной, потому что под животностью подразумевается как раз обделенность миром и мрачное ожидание откровения и спасения. Эта жизнь, конечно, «не видит открытого», поскольку не присваивает его себе в качестве средства господства и познания; но она и не остается попросту замкнутой в собственном оцепенении. Ее *agnoia*, ее не-познание не имеет в виду утрату всякой связи с собственной сокрытостью. Скорее, эта жизнь остается в безмятежном отношении с собственной природой (*vnenei… kata physin*), как с некоей зоной не-познания.

Этимологов всегда сбивал с толку латинский глагол *ignoscere:* он как будто бы выводится из **ingnosco,* однако означает не «не знать», а «прощать». Выделять зону неведения—или, скорее, прощения (ignoscenza), означает в этом смысле не просто позволение-быть, а позволение-быть-за-пределами-бытия, становление-неспасаемым. Подобно тому, как любовники на картине Тициана прощают друг другу взаимную утрату тайны, так и жизнь в спасенной ночи, жизнь не открытая и не неразмыкае-мая, остается в безмятежном отношении к собственной сокрытости, позволяет ей быть за пределами бытия.

Согласно интерпретации Хайдеггера, животное не может соотноситься с собственными растормаживателями ни как с сущим, ни как с не-сущим, так как расторма-живатели могут быть таковыми только для человека; поэтому только для человека может открываться бытие, только для него может быть доступным

и явленным сущее. И поэтому высшая онтологическая категория у Хайдеггера зовется «давать быть». Согласно его замыслу, человек делает себя свободным для возможного и—когда предается возможному—дает быть миру и сущим как таковым. Если же наша интерпретация верна, и человек может сделать мир открытым и высвободить возможное лишь потому, что он — посреди скуки — может приостановить и деактивировать отношение животного к растормаживателям; если, следовательно, в центре открытого располагается неразмыкаемость животного, то мы должны задаться вопросом: что происходит с этим отношением, как человек может «дать быть» животному, если мир становится открытым как раз в результате «приостановки» животного?

Поскольку животное не познаёт ни сущее, ни несущее, ни открытое, ни замкнутое, оно находится за пределами бытия, вовне, в такой внеположности, что располагается во внешнем дальше, нежели всякая открытость — но и внутри, в таких глубинах, что располагаются дальше, нежели всякая замкнутость. Итак, «давать быть» животному означает: *держать его за пределами бытия.* Зона не-познания — или прощения (ignoscenza), — о которой здесь идет речь, лежит за пределами познания и не-познания, откровения и сокрытия, бытия и Ничто. Но то, что остается здесь за пределами бытия, не отрицается, не устраняется, а также не становится несуществующим. Это — нечто существующее, реальное, то, что находится по ту сторону различия между бытием и сущим.

И все-таки речь здесь идет не о том, чтобы очертить контуры какого-то нового, уже не человеческого и не животного создания, которое было бы столь же мифологическим, как и прочие. Как мы видели, человек в нашей культуре всегда был результатом разделения и в то же время сочленения животного и человеческого, причем одно из этих понятий оказывалось под угрозой. Поэтому отключение господствующей машины наших концепций человека означает не столько поиски новых, более эффективных и более подлинных точек сочленения, сколько выставление напоказ центральной пустоты, зияния, которое — в человеке — отделяет человека от животного, т. е. означает: поставить себя под угрозу в этой пустоте; означает «приостановку приостановки», *шаббат* как животного, так и человека.

И если в один прекрасный день окончательно сотрется «лицо на песке»[41], которое — согласно теперь уже ставшему классическим — представлению гуманитарные науки вычертили на полосе прибоя[42] нашей истории, то никакой новый «*Мандилион*»[43] или «плат Вероники»[44] вновь обретенной

человечности или животности на его месте не проступит. Праведники с головами животных на миниатюре из миланской Амвросианской библиотеки представляют собой не столько какой-то новый оттенок в отношениях между животным и человеком, сколько, скорее, фигуру «великого неведения» — и обоих за пределами бытия, спасенных в их собственной неспасаемости. Вероятно, еще существует возможность для живых существ восседать за столом праведников, не беря на себя историческую задачу и не запуская в ход антропологическую машину. Еще раз исчезновение *mysterium coniunctionis*, из которой было произведено человеческое, происходит посредством неслыханного углубления практико-политической тайны разделения.

ЛИТЕРАТУРА

Ameisenowa, Sofia, 1949. *Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men,* «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 12.

Aristotele, 1980. *De Vame,* ëd. par A. Jannone, E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris.

Bataille, Georges, 1970. *La conjuration sacree,* in *CEuvres completes,* I: *Premiers ecrits, 1922-1940,* Gallimard, Paris.

Benjamin, Walter, 1980a. *Theologisch-politisches Fragment,* in *Gesam-melte Werke,* hg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhauser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1980b. *Einbahnstrasse,* in *Gesammelte Werke,* IV, 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1996. *Gesammelte Briefe,* hg. von Ch. Godde, H. Lonitz, II: *1919-1924,* Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Bichat, Xavier, 1994. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort,* Flammarion, Paris (1-е изд. 1800).

Diderot, Denis, 1987. *he Reve de d'Alembert,* ed. par J. Varloot, G. Dulac, in *CEuvres completes,* XVII: *ldees N. Principes physiologiques sur la matiere et le mouvement. Le Reve de dAlembert. Elements de physiologie,* Hermann, Paris.

Dundas, Judith, 1985. *A Titian Enigma,* «Artibus et historiae», 12.

Gmelin, Johann Georg, 1861. *Reliquiae quae supersunt commercii epistolici cum Carolo Linnaeo, Alberto Hallero, Guilielmo Steilem etal....,* hg. von G. H. Theodor Plieninger, Academia Scientiarum Caesarea Petropolitana, Stuttgartiae.

Haeckel, Ernst, 1899. *Die Weltratsel. Gemeinverstandliche Studien iiber monistische Philosophie,* Kroner, Stuttgart.

Hecquet, madame, 1755. *Histoire d'unejeune fille sauvage, trouvee dans les bois a Vage de dixans,* s.i.e., Paris.

Heidegger, Martin, 1950. *Holzwege,* Klostermann, Frankfurt a. M.

1967. *Wegmarken,* Klostermann, Frankurt a. M.

1972. *Sein und Zeit,* Niemeyer, Tubingen (1-е изд. 1927).

1980. *Gesamtausgabe,* XXXIX: *Holderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein».* Klostermann, Frankfurt a.M.

1983. *Gesamtausgabe,* XXIX-XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit—Einsamkeit,* Klostermann, Frankfurt a. M.

1993. *Gesamtausgabe,* XLIV: *Parmenides, hg.* von M. Frings, Kloster-mann, Frankfurt a. M.

Hollier, Denis (ëc!.), 1979. *Le College de Sociologie (1937-1939),* Gallimard, Paris.

Kojeve, Alexandre, 1979. *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris (1-е изд. 1947).

Linneo, Carlo, 1735. *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species,* Haak, Lugduni Batavorum.

1955. *Menniskans Cousiner,* ed. by T. Fredbar, Ekenas, Uppsala.

Massat, Лепё, 1948. *Preface* Ad Alfred Jarry, *CEuvres competes,* Editions du Livre, Lau-sanne-Montecarlo.

Panofsky, Erwin, 1969. *Problems in Ttian, mostly Iconographic,* New Tfork University Press, New York (trad. it. *Tiziano. Problemi di iconografia,* Marsilio, Venezia, 1992).

Pico della Mirandola, Giovanni, 2000. *Oratio/Discorso,* a cura di Saverio Marchignoli, in Pier Cesare Bori, *Plurality delle vie. Alle origini del «Discorso» sulla dignitd. umana di Pico della Mirandola,* Feltrinelli, Milano.

Puech, Henri-Charles, 1979. *Sur le manicheisme et autres essais,* Flammarion, Paris.

Scoto Erigena, Giovanni, 1853. *De divisione naturae libri quinque,* in Jacques-Paul Migne (a cura di*),Patrologia cursus completus. Series latina,* CXXII, Migne, Parisiis.

Simonetti, Manlio (a cura di), 1993. *Testi gnostici in lingua greca e latina,* Mondadori, Milano.

Steinthal, Heymann, 1877. *Der Ursprung der Sprache im Zusammenang mit den letzen Fragen alles Wissens. Eine Datstellung, Kritik undFortentwicklungdervorzuglichstenAnsichten,* Diimmler, Berlin (1-е изд. 1851).

1881 *Abriss der Sprachwissenschaft,* I: *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft,* Diimmler, Berlin (1-е изд. 1871).

Tommaso d'Aquino, 1955. *Somme theologique. La Resurrection,* ёd. par J.-D. Folghera, Desclee, Paris-Rome.

1963. *Somme theologique. Les Origines de Vhomme, ed.* par A. Patfoort, Desclee, Paris-Rome.

Tyson, Edward, 1699. *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie Compared with that o fa Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes oronkeys, and not Men, as Formerly Pretended,* Bennett and Brown, London.

Uexkiill, Jakob von e Kriszat, Georg, 1956. *Streifzuge durch Umwel-ten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre,* Rowohlt, Hamburg (1-е изд. 1934).

Джорджо Агам беи Открытое

Человек и животное

Редакторы М. Маяцкий; Дм. Новиков *Художник серии* В.

Коршунов *Верстка* Дм. Каш кин *Корректор* Б.Я. Альтус

Отпечатано с готового оригинал-макета

В этой небольшой, но насыщенной работе интереснейший философ современности Джорджо Агамбен (1942 г.р.) продолжает развивать тему «жизни», своих известных книг «Homo sacer» и «Что остается после Освенцима», хотя уже из другой перспективы. В диалоге с Жоржем Батаем, Карлом Линнеем, Эрнстом Геккелем, Якобом фон Юксюолем и прежде всего Хайдеггером, Агамбен размещает границу между человеком и животным в самом человеке. Лишь только отстраняя свою животность, человеку открывается мир, но вместе со своей животностью он одновременно загоняет жизнь в зону исключения. Отношение человека и животности, и человечности к животному становится таким образом у Агамбена решающим политическим конфликтом нашей культурной ситуации.

In his small but very dense book, Giorgio Agamben (born in 1942), one of the most interesting contemporary thinkers, continues from a different perspective his previous investigations on «bare life» which he began in Homo Sacer and Remnants of Auschwitz. In a dialogue with Georges Bataille, Carl Linnaeus, Ernst Haeckel, Jakob von Uexktill, and foremost with Martin Heidegger, Agamben places the border between the human and animal within the human himself. If the human tries to distance himself from his animality, he discovers the entire world, but simultaneously he expels life itself into a zone of exclusion. In Agamben's work, the relationship between the human and the animal, and between animality and humanity transforms itself into a decisive political conflict for our present condition.

Подписано в печать 31.05.2012. Формат 84х 108/32. Уел. печ. л. 5,88 Тираж 1500 экз. Заказ 1650

Издательский центр РГГУ 125993, Москва, Миусская пл., 6 тел. +74999734206

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6

Праведники с головами животных на миниатюре і миланской Амвросианской библиотеки пр собой не столько какой-то новый оттенок в (между животным и человеком, сколько, скорее, фигуру «великого неведения» — и обоих за пределами бытия, спасенными в их собственной неспасаемости. Вероятно, еще существует возможность для живых существ восседать за столом праведников, не беря на себя историческую задачу и не запуская в ход антропологическую машину. Еще раз исчезновение mysterium coniunctionis, из которой было произведено человеческое, происходит посредством неслыханного углубления практико-

политической тайны разделения.

иниатюре из представляют : в отношениях

Джорджо Агамбен

ДЖОРДЖО АГАМБЕН ОТКРЫТОЕ

notes

1

Здесь и далее переводы иноязычных выражений на русский выполнены переводчиком. В системе Василида и пр. гностических системах Архонт, или Демиург (средний бог), имеет под своей властью 860 звездных духов, разделенных на 36 десятков с деканом во главе каждого.

2

См.: Танатография эроса. Пер. с франц. СЛ. Фокина. СПб., 1994. С. 312-313.

З

Оголтело религиозные люди *(франц.)*.

4

Разделяй и властвуй *(лат.)*.

5

Животное, существующее внутри *(франц.)*.

6

Животное, живущее во внешнем измерении *(франц.)*.
По закону *(лат.)*.

7

Будь проклят рай, в котором столько какают! *(лат.)*.

8

О воскресении *(лат.)*.

9

Любовные утехи и прием пищи *(лат).*

10

Господствовал ли Адам над животными, находясь в состоянии невинности?

11

О природе человека (лат.).

12

Орангутанг, или лесной человек, или анатомия пигмея в сравнении с анатомией обезьяны, человекообразной обезьяны и человека, к чему добавлен филологический очерк, касающийся пигмеев, собакоголовых, сатиров и сфинксов у древних; откуда явствует, что они — не человекообразные обезьяны, не обезьяны и не люди, как считалось прежде *(англ.)*.

13

Познай самого себя *(лат.)*..

14

Недавно понятое высказывание *{англ.)*.

15

Обезьяна Бога *(лат.)*.

16

Кто изображает человека, изображает обезьяну *(франц.)*.

* О достоинстве человека (лат.).

18

18 «Все было уже полно, все было причислено к верхним, средним

и нижним порядкам».

20

«[...] чтобы ты сформировался как твой собственный, по чести свободно решающий, творческий ваятель самого себя в том обличье, которое ты предпочитаешь. Ты можешь выродиться в низшее, в звериное; но ты можешь также переродиться в высшее, в божественное, если твоя душа решит это».

21

«В человека при его рождении Бог-Отец вложил разнообразное семя и зародыши для всякой жизненной формы».

22

«Кто не удивится этому в нашем хамелеоне?»

23

Человек-зверь; дикий человек (лат.).

Дикие дети *(франц.)*.

25

Два пиренейских мальчика *(лат.)*.

26

Трансизаланская девочка *(лат.)*.

27

Девочка из Кампании *(лат.)*.

28

«История дикой девочки, найденной в лесах в возрасте десяти лет» *(франц.)*.

29

Питекантроп прямоходящий *(лат.)*.

30

Первобытный человек без дара речи *(нем.)*.

31

Неоморт—человек, мозг которого уже погиб, но другие органы продолжают функционировать.

32

Окружающая среда *(нем.)*.

33

Окружающий мир *(нем.)*.

34

В ответ на вопрос редактора перевода сам Агамбен предложил перифраз термина «disinibitore». По его словам, речь здесь идет об элементах, присутствующих в среде животного, которые высвобождают и провоцируют реакцию органов животного на среду. Но по тексту мы решили все же преимущественно оставлять неудобочитаемое «растормаживатель», поскольку он воспроизводит логику текста, предлагая в некоторых местах возможный вариант перевода —«среда обитания», «окружающий мир».

35

Действующий орган (нем.)

Этот корень в форме «ним» фигурирует и в русских словах, таких, как «с-ним-ать», «под-ним-ать» и пр.

37

Настрой (*нем.*).

38

В итальянском оригинале вместо зачарованности (Gebanntheit) следует «зачарованность-закованность» (incantati—incatenati) в качестве перевода данного в скобках *gebannt sein* (S. 65), чего нет в оригинальном тексте Хайдеггера.

Здесь: суетность *(лат.)*.

Досуг; праздность *(лат.)*.

41

Образ из «Слов и вещей» М. Фуко.

42

Итальянское andasciuga допускает и не отраженный в итальянско-русском словаре перевод «пляжная подстилка» или «пляжное полотенце». Поэтому в нем. переводе этой книги, сделанном Давиде Джурьято, здесь — “Strandtuch”.

43

Мандилион—образ Спаса Нерукотворного. Согласно восточнохристианскому преданию, некий художник должен был написать портрет Иисуса Христа для царя Эдессы (Месопотамия) Авгара V Уккалы, но этот портрет не получался. Тогда Христос умыл лицо и отер его платом, на котором остался отпечаток. Таким образом, Мандилион стал первой в истории иконой.

* 41 41 41 Плат Вероники фигурирует в западнохристианской легенде, возникшей в среде францисканских монахов от XIII до XV в. Благочестивая еврейка Вероника, сопровождавшая Христа в пути на Голгофу, подала ему льняной платок, чтобы Христос мог стереть с лица кровь и пот. Реликвия плат Вероники хранится в соборе св. Петра (Рим).